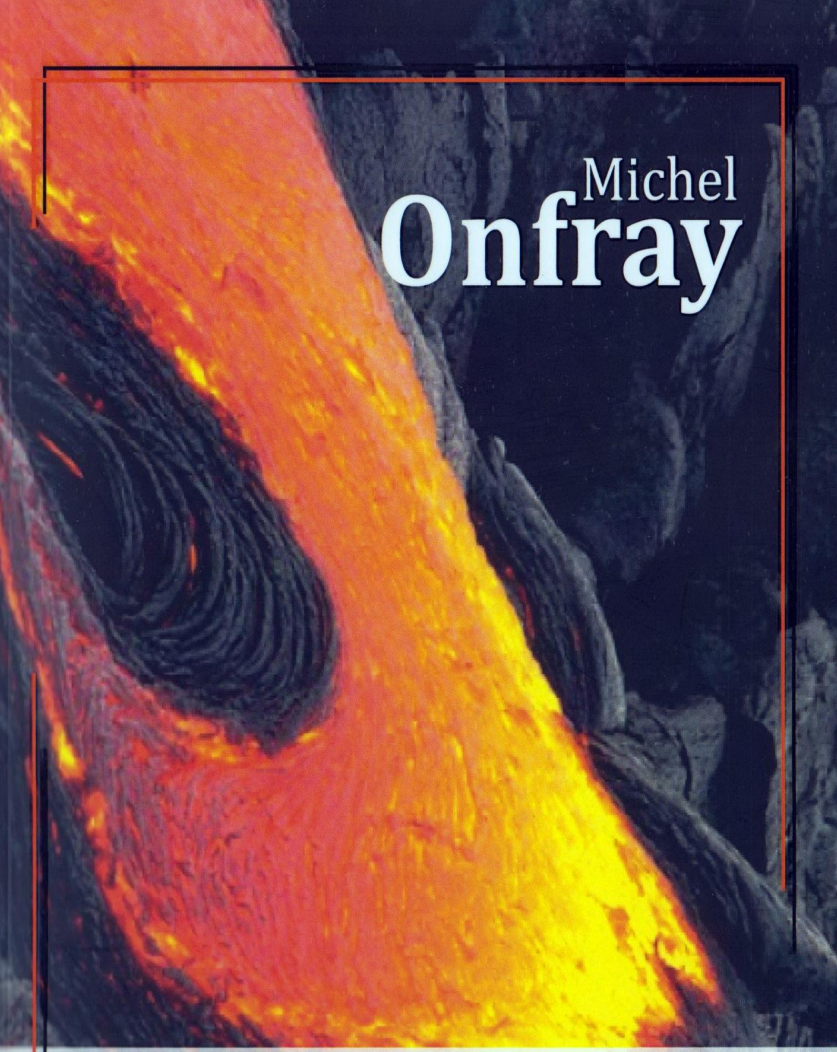
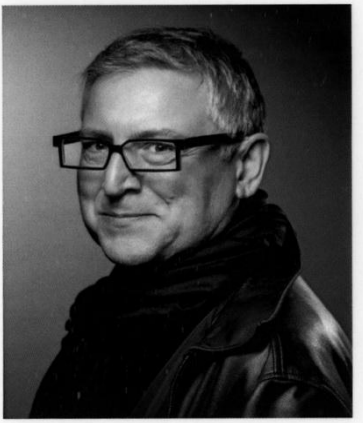


Michel
Onfray

ÎNȚELEPCIUNE

Cum să trăiești la poalele unui vulcan

Cartea Românească
EDUCAȚIONAL



Michel Onfray (n.1959) este un filosof și eseist francez tonic, iconoclast și deosebit de prolific. Înțelepciune este volumul cu numărul 100 (al treilea din trilogia *Scurtă enciclopedie a lumii*, după *Cosmos* și *Decadență*), semnat de acest autor inclasabil, care suscită tot atâtea polemici câtă admirație cu fiecare apariție a sa.

Tradus în peste 25 de țări, acest fost profesor universitar de filozofie a fondat, în 2002, Universitatea populară din Caen și și-a lansat în 2016 propria televiziune, webtv : michelonfray.com.

Dintre cele mai cunoscute scrieri ale sale traduse în limba română, amintim: *O contraistorie a filosofiei (6 volume), Freud. Amurgul unui idol, Scurt manifest hedonist, Pântecele filosofilor. Critica rațiunii dietetice, Rațiunea gurmandă. Filosofia gustului.*

Michel Onfray

ÎNȚELEPCIUNE

Cum să trăiești la poalele unui vulcan

Traducere din limba franceză
și note de Petruța Spânu

noosfera

Editor: Vasile Burlui
Redactor: Simona Modreanu
Tehnoredactor: Paul Gorban
Design copertă: Diana Morăraşu
Bun de tipar: Livia Iacob
DTP: Cornel Dulceanu

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
ONFRAY, MICHEL
Înţelepciune : cum să trăieşti la poalele unui vulcan / Michel Onfray ; trad. din lb. franceză şi note de Petruţa Spânu. - Iaşi : Cartea Românească Educaţional, 2021
ISBN 978-606-057-062-2
I. Spânu, Petruţa (trad.; note)
1

Michel Onfray, *Sagesse. Savoir vivre au pied d'un volcan*
© Éditions Albin Michel/ Flammarion, Paris, 2019.
© Editura Cartea Românească Educaţional, 2021.
Toate drepturile asupra acestei ediţii sunt rezervate. Nicio parte a acestei cărţi nu poate fi reprodusă sub nicio formă electronică sau mecanică (incluzând fotocopierea, înregistrarea sau stocarea informaţiei) fără permisiunea, în scris, a editurii.

Grupul Editorial Cartea Românească Educaţional
Copyright © Editura Cartea Românească Educaţional, Iaşi, 2021.
Adresa: Bd. Ştefan cel Mare şi Sfânt, nr. 2, Iaşi – 700124
www.ecredu.ro

Michel Onfray

ÎNȚELEPCIUNE

Cum să trăiești la poalele unui vulcan

Traducere din limba franceză
și note de Petruța Spânu

Cartea Românească
EDUCAȚIONAL

Notă asupra ediției

Michel Onfray (n. 1959) este astăzi filozoful francez cel mai cunoscut și apreciat de publicul larg. A publicat peste 100 de volume și a fost tradus în 25 de limbi, între care și în limba română (14 cărți). Se definește ca hedonist, ateu, libertarian și anarhist de stânga. Este întemeietorul, în 2002, al Universității populare din Caen, ale cărei cursuri au fost retransmise în mod regulat pe postul de radio France Culture și, mai recent, al unei televiziuni web independente și al unei reviste lansate în luna iunie 2020, care a stârnit deja numeroase controverse. Un asteroid, descoperit în 2005, îi poartă numele (289992 Onfray).

Cum trebuie să ne comportăm într-o civilizație care este pe cale de a se prăbuși? Citindu-i pe romani, a căror filozofie se sprijină pe exemple demne de urmat și nu pe teorii himerice. *Înțelepciune sau Cum să trăiești la poalele unui vulcan* (apărută în Franța în luna ianuarie 2019) este a treia parte din *Scurtă enciclopedie a lumii* (*Cosmos*, *Decădere* și *Înțelepciune*). Este o „filozofie practică", după cum spune autorul, în care asistăm la moartea lui Plinius cel Bătrân în erupția vulcanului Vezuviu din anul 79 și la lupte de gladiatoare, la sinucideri grandioase și la banchete de filozofi ridicoli, la prietenii sublime și la asasinate care au schimbat cursul istoriei. Întâlnim figuri tragice și patetice, pe austerul Cato cel Bătrân, Cincinnatus cel prob, curajosul Mucius Scaevola, virtuoasa Lucreția, mari exemple de educație romană, dar și filozofi, Seneca și Cicero, Epictet și Quintilianus, între alții.

Această carte răspunde unor întrebări foarte concrete: Cum să-ți folosești timpul? Cum să fii neclintit în fața durerii? Este posibil să îmbătrânești frumos? În ce mod poți îmblânzi moartea? Trebuie să facem copii? Ce înseamnă să te ții de cuvânt? Care este diferența între iubire și prietenie? Poți poseda fără a fi posedat? Trebuie să ne ocupăm de politică? Ce învățăm de la natură? Ce înțelegem prin morala onoarei? Așteptând catastrofa care va pune capăt civilizației, putem totuși să „trăim ca romanii", adică „să stăm drept", după cum scrie Marcus Aurelius.

Bibliografia folosită de autor pentru a-și ilustra ideile filozofice este foarte bogată. Majoritatea lucrărilor despre care scrie autorul în ediția franceză sunt transpuse în românește de multă vreme. Prin urmare, n-am tradus numeroasele citate direct din edițiile franceze folosite de autor, ci le-am utilizat pe cele românești deja publicate, care aveau ca limbi-sursă elina sau latina. Cum însă nu toți autorii citați au fost transpuși în limba română, am beneficiat de ajutorul neprețuit al doamnei prof. univ. dr. *emeritus* Mihaela Paraschiv, care a efectuat o parte dintre tălmăcirile din limbile elină și latină. Îi mulțumesc și pe această cale pentru ele, ca și pentru toate observațiile sale pertinente în verificarea corectitudinii trimiterilor făcute de autor, uneori nu tocmai exacte. Am inclus, așadar, în locul bibliografiei franceze, o Bibliografie conținând operele în limba română citate în cuprinsul cărții.

Cartea se adresează atât specialiștilor, cât și publicului larg. Va avea, cred, impactul scontat asupra unui eșantion considerabil de cititori: studenți, masteranzi, doctoranzi de la Limbi clasice, Istorie, Filozofie, istorici ai antichității greco-latine, oameni de cultură interesați de antichitate și de reverberațiile sale în contemporaneitate.

Petruța Spânu

În primul volum al acestei *Scurte enciclopedii a lumii*, anunțasem o trilogie: o *filozofie a naturii* în *Cosmos*, o *filozofie a istoriei* în *Decădere*, o *filozofie practică* în *Înțelepciune*.

Realizând această trilogie, mă văd obligat să adaug la această concizie ironică din omisiune voluntară o concizie mai lungă fără ca totuși să mă angajez asupra numărului de volume definitive...

Deocamdată, ea crește cu trei noi opusuri: o *filozofie a naturii umane* în *Anima*, o *filozofie a artei* în *Estetica* și o *filozofie a post-umanului* în *Nihilism*.

Pentru Augustin Cibois

Mai bine să fii la periferia a ceea ce se înalță
decât în centrul a ceea ce se prăbușește.

Nietzsche

Prefață

Să devii zeul lui Plinius cel Bătrân

Ce înseamnă să trăiești la poalele unui vulcan?

În umbra Vezuviului, la acel sfârșit al anului 79 al erei comune, țăranii romani își cultivă ogoarele cu animale lenețe, culeg strugurii pentru a produce un vin care are gustul pietrei de lavă, îi auzim râzând și vorbind în aerul parfumat al toamnei, înaintează în ritmul cosmosului, sunt virgilieni fără a-l fi citit vreodată pe Virgiliu.

În căsuțe ca și în vilele luxoase care dau spre mare, se mănâncă o pâine coaptă în cuptorul alimentat cu curpeni, se degustă sardelele pescuite în Mediterana, stropite cu un ulei provenit din măslinii pe care îi cunoaștem.

Nu departe de acolo, în vila lui Piso, socrul lui Iulius Caesar, în secolul precedent, se vorbea despre filozofie, se citea *De rerum natura* [Despre natura lucrurilor] de Lucrețiu, se comenta gândirea atomistă a lui Democrit, umblai singur sau sporovăind pe aleile străjuite de busturi de filozofi și de oameni mari, de zei greci și de fauni, de poeți și de dansatori, de satiri beți și de un zeu Pan care se împreunează cu o capră.

La Pompei întâlnești preoți parfumați cu tămâie și prostituate împrăștiind în urma lor miresme de zambilă, patricieni îmbrăcați în in și plebei cu mușchi de bronz, comedianți ignorând diferența dintre scenă și stradă și sclavi citindu-le proprietarilor lor bogați pe marii autori, comersanți șireți și matroane pregătindu-și în minte mâncărurile pe traseul cumpărăturilor, gladiatori cu pielea unsă cu ulei și pictori figurând în interioarele comanditarilor lor scene câmpenești, copii jucându-se în for și străini precedați de parfumurile lor orientale, învățători studioși și elevii lor neatenți sau invers,

îndrăgostiți iubindu-se cu adevărat și masculi în rut plătind femei venale; câini în lanț învârtindu-se la nesfârșit în preajma cuștilor lor și brutari îmbălsămând cartierul cu mirosul pâinii, zidari ridicând pereții caselor tot mai numeroase în cetate și țesători macerând purpura pentru a obține vopseaua prețioasă, sculptori imortalizând în marmură figurile oamenilor importanți ai momentului și ciocli pregătind marea călătorie atât a consulilor cât și a negustorilor de lămpi cu ulei în sfârșit egali, pescari lăsând să putrezească la soare mărunțaiele sărate ale peștilor pentru a face *garum*, sosul cel mai obișnuit și torcătoare de lână preocupate de zgomotul fuselor, tăietori de piatră reparând amfiteatrul și fabricanți de amfore cu forme alungite, meșteri prelucrând argila în țigle sau cărămizi și armatori gândindu-se la beneficii, bancheri dând cu împrumut celor care au deja și fierari conducând focul după voință, chirurgi deschizând ochii pentru a opera cataracte și arhitecți desenând temple zeilor, bijutieri filând aurul ca pe mătase și colportori de ceramică multicoloră, medici gustând udul pacienților și comercianți de sandale din piele cu miros puternic, apretori călcând în picioare țesături roșii și galbene, albastre și verzi în urina încălzită de soarele dogoritor, catârgii care miros a măgăriță și hamali viguroși, crescători de cocoși de luptă aprigi la câștig și cârciumari servind vin, agenți imobiliari făcându-și afacerile în băile calde ale termelor și cântăreți din fluier gemănat.

Mai erau apoi și zigzagul fluturilor nepăsători, și basul continuu al albinelor zumzăitoare, păsările piuind în arbuști și păunii desfășurându-și încetișor rotocoalele în lumina din Campania, murmurul apei căzând în fântâni, foșnetul firelor penelului pictorului desfășurând o ghirlandă de flori și parfumul de nisip din palestră. Vacarmul, sunetele, parfumurile, culorile, vibrațiile vieții.

De la osci, greci, etrusci și samniți, altfel spus de o mie de ani, oamenii trăiesc astfel la poalele vulcanului despre

care ei știu totuși că-i poate târî în moarte după capriciul său. Focul nu doarme niciodată cu adevărat.

În *Naturales Quaestiones*, Seneca relatează într-adevăr că un cutremur de pământ a provocat mari pagube cu șaptesprezece ani mai devreme, la 5 februarie 62: „O parte a orașului Herculaneum s-a prăbușit și chiar ceea ce a mai rămas este lipsit de siguranță". Apoi: „Și la Neapolis, oraș ușor lovit de groaznica nenorocire, particularii au suferit multe pierderi, dar nu a fost atins nimic din bunul public: deși unele case au fost distruse, cutremurul s-a produs pretutindeni aproape fără pagube. Se mai adaugă pieirea unei turme de șase sute de oi, niște statui crăpate în două, unii oameni rămași cu mintea zdruncinată și rătăcind neputincioși"[1]. Au scris Strabon, Vitruviu, Diodorus Siculus (sau Diodor din Sicilia): în acest loc, oamenii trăiesc cu pericolul unui foc ce poate distruge totul dintr-odată. Și totuși trăiesc.

Suetonius povestește în *Viețile celor doisprezece cezari* că a mai fost un cutremur de pământ în regiunea Neapole în anul 64. Teatrul în care Nero o făcea pe actorul a fost zguduit foarte puternic de sinistru; placid, împăratul care se credea artist n-a manifestat nici o emoție și a continuat să cânte ca și cum nu s-ar fi întâmplat nimic („Nero Claudius Caesar", XX, 3). Tacitus dă mai multe detalii în *Anale*: de fapt, Nero se săturase să se producă în săli private și prea mici; pentru a evita să cânte la Roma și să fie huiduit, „și-a ales Neapolis, un oraș oarecum grecesc"[2], deci mai politicos în materie culturală. Teatrul este plin. Nero se dăruiește. Pământul se cutremură. El nu vrea să

[1] Lucius Annaeus Seneca, *Naturales quaestiones. Științele naturii în primul veac*. Traducere de Tudor Dinu, Vichi Eugenia Dumitru, Ștefania Ferchedău, Lavinia Cuță. Postfață și note de Ioana Costa. Indice și Tablă generală de materii de Tudor Dinu, Iași, Editura Polirom, 1999, Cartea a șasea, Despre cutremure, I. 1.-3., p. 119 (*n. t.*).

[2] Publius Cornelius Tacitus, *Anale*. Traduse din limba latină, introducere și note de Gheorghe Guțu, confruntarea textelor a fost realizată de Gabriela Creția, București, Editura Humanitas, 1995, Cartea a XV-a, 33, p. 424 (*n. t.*).

știe de nimic și continuă. Recitalul ține până la sfârșit. Publicul iese. Și atunci: întregul teatru se prăbușește... Megaloman, Nero vede în aceasta un bun augur. Pentru a aduce mulțumiri zeilor, el compune noi cântece!

Cunoaștem bine detaliul faimoasei erupții datorită celor două scrisori pe care Plinius cel Tânăr le scrie lui Tacitus despre moartea unchiului și tatălui său adoptiv, Plinius cel Bătrân. Cu câteva zile înaintea erupției din anul 79 care avea să înghită Pompei, Herculaneum, Oplonti și Stabia și să facă peste douăzeci de mii de morți, fântânile au încetat să mai curgă, iar artezienele au secat. Ușoare cutremure de pământ au zguduit regiunea din jurul Vezuviului; apoi au devenit mai importante. Locuitorii sunt atunci pe cale de a-l sărbători pe zeul roman al focului, Vulcan, în Vulcanalii, în timpul cărora vinul curge o săptămână în valuri...

Plinius cel Bătrân este un om complet care știe la fel de bine să mânuiască spada pe un câmp de bătălie și să scrie un tratat despre aruncarea suliței de pe cal; este capabil de a redacta monumentala enciclopedie *Naturalis Historia* și de a conduce războiul în Germania, în Armenia, în Iudeea; apoi să fie istoric scriind o istorie a războaielor din Germania în douăzeci de cărți; strălucește în arta militară, în scris, în istorie, în științele naturii și manifestă un umanism de prim rang – vom vedea de ce și cum. A fost procurator în mai multe provincii, dintre care poate și Belgia, prefect al unei legiuni, posibil în Egipt, apropiat de împăratul Vespasian, comandant al flotei din Misenum, cunoscând suficient natura pentru a scrie despre plante și animale, pietre și flori, agricultură și viticultură, pomi fructiferi și podgorii, păsări și insecte, plante medicinale și geografie, fenomene cerești și arhitectură, legume și monumente romane și despre atâtea alte subiecte care fac din el un fel de Aristotel roman pe teren enciclopedic.

El știe de asemenea să fie filozof atunci când reflectează la ceea ce descrie. Se găsesc în *Naturalis Historia* meditații ca acestea: au vorbele o virtute medicinală? Este finită și unică lumea? Care este adevărata înțelepciune? Cum se poate defini fericirea supremă? Ce trebuie numit zeu? Cu ce seamănă începutul picturii? De când datează pasiunea pentru marmură în locurile de lux? Apoi alte întrebări și mai uimitoare: cine a oferit Romei cei mai mulți lei? Când au apărut primii bărbieri? De când datează primele orologii? Care este primul roman care a înhămat lei? Cum procedează iepele care se reproduc prin vânt? Cine a inventat parcurile cu animale – grădinile zoologice? Care pești sunt prevăzuți cu voce? Și ce se poate spune despre cocoșul vorbitor? Oare stridiile aud? Nu este interogarea esența oricărei întreprinderi filozofice?

Bineînțeles, Plinius cel Bătrân a scris și despre vulcani – despre ce subiect n-a scris? Citindu-l, înțelegem că este un gânditor, s-o spunem în cuvinte contemporane, empiric și pozitivist, raționalist și materialist. Elimină zeii, acceptă un zeu unic, dar îl consideră nepăsător față de lume și depinzând de rațiunea pură! Vulcanul este pentru el un miracol referitor la munți, un foc infinit și repetat, o incandescență chiar sub zăpadă, îngheț și gheață, un jar pe care nu-l epuizează consumul și scurgerile sale, o combustie de pământ. Știe că se găsesc vulcani peste tot. Etna, bineînțeles. Dar și în Lycia, unde pietrele, nisipul și apa ard în rigole trasate cu un băț; la hotarele Persiei unde focul iese din hornuri permanente; în Bactriana, în Media, în Sittacene; la Babilon arde un bazin; în Etiopia, noaptea iau foc câmpurile și produc un fel de stele; în Grecia, lângă un izvor înghețat, arde un crater care nu pârjolește frunzișul unei păduri din apropiere și din care curge un bitum care se unește cu apa altui izvor; nu departe de Sicilia, în insulele Eoliene, un vulcan erupe fără întrerupere; în Etiopia, un vulcan revarsă râuri de lavă. Plinius cel Bătrân a citit totul

despre acest subiect; cunoaște toată literatura legată de el. El este ceea ce am putea numi astăzi un om total – ceea ce, în epocă, părea să acopere un alt mod de a o spune: era roman. Nu atât prin ceea ce a spus, a scris sau a gândit, cât prin faptul că a aplicat ceea ce a gândit și că a plătit chiar un preț mare pentru această voință de congruență: moartea.

Acest om total, complet, *roman*, scrie efectiv, la doar câteva pagini după începutul *Naturalis Historia*: „A fi zeu înseamnă pentru un om a-ți ajuta semenii. Aceasta este calea către gloria veșnică. Pe aici au trecut eroii Romei [...]. Cel mai vechi obicei de a-ți arăta recunoștința față de binefăcători era acela de a-i rândui printre zei"[3]; acest om, deci, este cel care-și va lăsa numele legat de un act pur și simplu divin – dacă vom consimți, iar eu consimt –, definiția sa despre zeu.

Pe baza unei date din manuscrisul unei scrisori a lui Plinius cel Tânăr către Tacitus, s-a spus multă vreme că erupția Vezuviului a început la 24 august 79 și a durat până a doua zi. Apoi, cu ocazia săpăturilor arheologice, s-a descoperit că morții petrificați de cenușă poartă veșminte de iarnă și nu acelea pe care ne-am aștepta să le vedem pe corpul persoanelor decedate în ultimele zile de august. Săpăturile au arătat de asemenea că fructele, măslinele și legumele găsite nu corespund verii, ci sunt tipice lunii octombrie. Fructele proaspete din luna august erau prezentate la vânzare uscate sau în conserve în prăvălii. Urcioarele în care fermenta vinul erau sigilate, cum este cazul, târziu în cursul anului. În sfârșit, una dintre monedele găsite în buzunarul veșmântului unei femei acoperite cu cenușă a fost bătută în septembrie... Ceea ce a fost excavat

---

[3] Plinius [cel Bătrân], *Naturalis Historia. Enciclopedia cunoștințelor din Antichitate*. Traducere de Ioana Costa și Tudor Dinu. Ediție îngrijită, prefață și note de Ioana Costa, Iași, Editura Polirom, 2001. Volumul I – Cosmologia. Geografia, Cartea a doua, 5, 18-19, p. 32 (*n. l.*).

contrazice data care se citește pe un manuscris al lui Plinius cel Tânăr – dar știm că textele antice care au ajuns până la noi erau scrise, copiate, deci rescrise, ceea ce lasă loc erorilor copistului, căci arheologia spune întotdeauna adevărul cu o mai mare precizie, cu o serie de informații concordante, nu doar cu o singură dovadă textuală.

Suntem deci în dimineața zilei de 24 octombrie 79. Începe erupția. Pe la ora unu după-amiaza, mama lui Plinius cel Tânăr vede din grădina sa, la vreo treizeci de kilometri în fața orașului Pompei, un nor cu o formă neobișnuită, de pin umbrelă cu creștetul strivit, alungit: este imensa trâmbă de fum care iese din Vezuviu și se urcă foarte sus pe cer. În parte alb luminos, orbitor, în parte gri murdar, din cauza amestecului de pământ și de cenușă care îl constituie.

Plinius cel Bătrân, care comandă flota romană, se găsește și el la Misenum cu soția și fiul său. S-a expus la soare, apoi a făcut o baie în apă rece, a mâncat ușor și a lucrat lungit pe pat. I se semnalează aceasta; cere să i se aducă încălțările, le pune, iese din încăpere și se cațără pe o înălțime pentru a vedea ce se petrece.

Să citim scrisoarea lui Plinius cel Tânăr către Tacitus: „Ca om de știință, unchiul meu a considerat toate acestea foarte interesante și vrednice de a fi urmărite mai de aproape. Cere să i se pregătească o corabie liburnică[4]. Îmi îngăduie să vin cu el, dacă vreau; i-am răspuns că prefer să scriu, și chiar el îmi dăduse de scris"[5]. Plinius cel Bătrân primește un bilet de la o femeie pe care o cunoaște, Rectina, care-l cheamă în ajutor: casa îi este împresurată de flăcări și

[4] Navă ușoară de război de formă alungită, construită după modelul celor folosite de piratii din Liburnia, regiune a Iliriei (*n. t.*).

[5] Plinius cel Tânăr, *Opere complete*. Traducere, note și prefață de Liana Manolache, București, Editura Univers, 1977, Cartea VI, Scrisoarea 16, C(aius) Plinius către iubitul său Tacitus [Moartea lui Plinius cel Bătrân], p. 188. În epistolă nu apare însă mențiunea că Plinius cel Bătrân, unchiul său, i-ar fi dat să scrie ceva despre Titus Livius, ci doar să scrie (*n. t.*).

ea nu poate scăpa decât pe mare. Are nevoie de o ambarcațiune. Pentru că se află aici în fruntea destinelor marinei romane, el dă ordin să iasă pe mare navele de război rapide și lesne de mânuit pentru a salva populația. „Se îndreaptă în grabă către locul de unde alții fug și, plutind în linie dreaptă, ține cârma îndreptată către locul primejdiei; fără să-i fie frică, el dictează și își notează singur toate fazele cumplitei calamități, toate aspectele, pe măsură ce ochii lui le înregistrau"[6]. Unde se vede că la Plinius cel Bătrân coabitează omul care răspunde prezent la chemarea în ajutor, militarul care se îngrijește de salvarea populației, savantul care nu pierde nici o ocazie de a-și spori știința printr-o privire experimentală și filozoful care-și trăiește gândirea și își gândește viața. Patru etaje de măreție în aceeași ființă: un om, un soldat, un naturalist, un înțelept.

În acest timp, Plinius cel Tânăr a rămas cu mama sa, s-a scăldat, a cinat, a simțit numeroasele zdruncinături ale pământului care se cutremura și nu reușește să doarmă. Străduindu-se să-și găsească liniștea și seninătatea care îi lipsesc, îl citește pe Titus Livius și ia notițe. Are șaptesprezece ani.

Cu cât vasul înaintează spre vulcan, cu atât cenușa care cade se îngroașă și devine mai caldă; Plinius cel Bătrân se apropie de lavă și de pietrele arse. „Se formase deja un prag mare, scrie nepotul său, iar stânci prăvălite din munte îl împiedicau să se apropie de țărm"[7]. Pilotul navei îl sfătuiește pe Bătrân să se întoarcă. Acesta răspunde: „Norocul îi ajută pe cei curajoși"[8]. Vasul își continuă deci drumul. Traversând golfulețul, Plinius cel Bătrân vede evident cum se apropie primejdia. Ajunge la prietenul său, împins de un vânt favorabil, deci defavorabil în sens invers lui Pomponianus care n-a putut fugi. Prietenul său este înnebunit, enervat,

---

[6] *Loc. cit.* (*n. t.*).

[7] *Loc. cit.* (*n. t.*).

[8] Proverb: „Fortes fortuna iuvat" (*n. t.*).

neliniștit; Plinius cel Bătrân, înțelept, calm, îl îmbrățișează și îl domolește. Pentru a fi un exemplu, cere chiar să i se pregătească o baie... Eroic fără înfloriturí și fără zarvă, Plinius cel Bătrân se scaldă liniștit, apoi „se așază la masă și cinează arătându-se vesel sau, ceea ce e tot atât de frumos, prefăcându-se vesel"[9], scrie nepotul său. Probabil că Plinius cel Bătrân nu s-a prefăcut! La Roma, știau să moară...

Scrisoarea către Tacitus ne informează că, între timp, vulcanul urlă și mai și: în acest timp, „în mai multe părți ale muntelui Vezuviu străluceau flăcări imense și se ridicau limbi de foc, a căror lumină strălucea mai puternic în întunericul nopții. Unchiul meu spunea întruna, ca să potolească spaima celorlalți –, scrie Plinius cel Tânăr –, că erau focurile lăsate aprinse de țărani în fuga lor grăbită și că ardeau, părăsite, casele pustii. Pe urmă s-a culcat și a dormit – un somn adevărat –, căci respirația, care la el era mai anevoioasă și mai șuierătoare din cauza corpolenței lui, putea fi auzită de cei care treceau prin dreptul ușii"[10]. Somnul celui drept...

În timp ce înțeleptul doarme și sforăie, curtea casei se umple cu cenușă incandescentă, pietrele înroșite cad în mijlocul covorului gros de praf vulcanic. Dimineața toată casa, care n-a dormit, îl trezește. Trebuie să iasă și să plece. Un cutremur de pământ însoțește erupția vulcanică: casele se mișcă, se clatină, într-un du-te vino ca și cum ar fi fost puse chiar pe sol și zgâlțâite de giganți. O ploaie de pietre poroase și fierbinți se năpustește asupra locului. Toți își leagă cu panglici perne pe cap pentru ca proiectilele incendiate să nu le zdrobească și să nu le ardă craniul – inclusiv Plinius cel Bătrân.

Soarele a răsărit peste a doua zi de apocalips, dar praful vulcanului este atât de gros încât pare mereu noapte. Este nevoie de torțe pentru a încerca să vezi un pic. Între

[9] Plinius cel Tânăr, *op. cit.*, VI, 16 [Moartea lui Plinius cel Bătrân], p. 189 (*n. l.*).

[10] *Loc. cit.* (*n. l.*).

timp, Plinius cel Tânăr a luat-o la fugă cu mama sa și se pomenește într-un lung convoi de oameni îngroziți. El descrie ce vede într-o altă scrisoare către Tacitus: „Carele care dădusem dispoziție să fie luate se mișcau în toate părțile, deși pământul era perfect neted și, cu toate pietrele puse piedică, nu rămâneau în loc. Și mai vedeam cum marea se retrage împinsă parcă de zguduirile pământului. Țărmul se lățise, fără îndoială, iar o mulțime de animale marine zăceau pe nisipul uscat. Din altă parte, un nor negru și amenințător, spintecat de vârtejuri de gaze incandescente, care se învolburau și se rostogoleau, se căsca, lăsând să iasă imense trâmbe de foc, care semănau cu fulgerele, dar erau mai mari"[11]. Brusc, cenușa începe să cadă: este noapte în plină zi. Ceea ce se vedea până atunci – insula Capri, promontoriul Misenum – dispare în întunericul cel mai adânc. O ceață deasă de cenușă înaintează la nivelul solului; ea ajunge până la Plinius cel Tânăr și la mama sa care-și reproșează că încetinește goana fiului său și că-i pune astfel viața în pericol. Tânărul o ia de mână pe mama sa și o târăște în fugă într-o goană contra morții, moartea care fumegă în urma lor și înaintează cu viteză. În acea noapte adâncă, femeile urlă, copiii plâng, bărbații răcnesc. Fiecare își caută o rudă, un prieten, o cunoștință, strigă un nume. „Unii deplângeau nenorocirea lor, alții, pe alor săi"[12], scrie Plinius cel Tânăr – mișcare veche de când lumea, care separă omenirea în două: cei care, întotdeauna, nu se gândesc decât la ei și cei care, neîncetat, se gândesc la ceilalți... În acel haos, „erau unii care, de frica morții, invocau moartea. Mulți înălțau mâinile spre zei, cei mai mulți socoteau că nu mai există zei și că noaptea aceea va fi veșnică și cea din urmă pentru omenire. Și n-au lipsit unii care au sporit primejdia reală prin spaime imaginare și mincinoase. Veneau unii

[11] *Ibid.*, VI, 20 [Erupția Vezuviului], p. 193 (*n. t.*).
[12] *Ibid.*, VI, 20, p. 194 (*n. t.*).

anunțând că la Misenum s-a prăbușit cutare clădire, că arde o alta – pure născociri, dar erau crezute"[13]. Plinius cel Tânăr nu se plânge, nu acuză, nu manifestă nici o slăbiciune: „M-aș putea lăuda [...] dacă nu aș fi găsit, în gândul că pier împreună cu toți și toate pier împreună cu mine, o tristă și totuși o mare consolare pentru condiția mea de muritor"[14]. Sufletul omenesc este, vai, astfel făcut încât răul pare mai puțin rău când ceilalți sunt și ei atinși de el.

În acea a doua zi, în ceea ce-l privește, Plinius cel Bătrân vrea să meargă pe țărm cu intenția de a părăsi cetatea pe mare. Valurile sunt dezlănțuite, talazurile imense. Este întins un cearșaf chiar pe sol și el se lungește; apoi cere apă rece; Plinius cel Bătrân este corpolent, răsuflă și respiră anevoie; bea, apoi pare că adoarme. Flăcările înaintează; mirosul de sulf sufocă toată lumea. Plinius cel Bătrân se trezește și vrea să se ridice; se sprijină pe doi sclavi; cade din nou – mort. A doua zi îi vor găsi corpul. Părea că doarme.

Pentru Plinius cel Tânăr și pentru mama sa, catastrofa Vezuviului n-a fost fatală. Întunericul s-a împrăștiat în cele din urmă; lumina a revenit încetișor; ea a luminat ca după apocalips un peisaj care părea acoperit cu zăpadă; transparența diurnă avea strălucirea unui cer într-o zi de eclipsă; pământul continuă încă să se mai cutremure câteva zile. În preajma lor, unii rătăceau și înnebuniseră. Plinius cel Tânăr a scris aceste pagini care au fost monumentul funerar roman al lui Plinius cel Bătrân. El avea să moară treizeci și patru de ani mai târziu, după o carieră de senator, de consul *suffectus*[15], de guvernator imperial și de avocat celebru...

Ce trebuie să reținem din această întâmplare? Plinius cel Bătrân, care era impregnat de filozofie și mai ales de

[13] *Loc. cit.* (*n. t.*).

[14] *Loc. cit.* (*n. t.*).

[15] La Roma, în timpul Republicii, consulul ales ca înlocuitor al unui consul mort înaintea expirării mandatului (*n. t.*).

stoicism, incarnează în viața sa cotidiană cea mai simplă ceea ce înseamnă să duci o viață filozofică. Când se întîmplă o catastrofă, și cu toții vom fi înțeles că erupția Vezuviului este doar o alegorie, sunt trei moduri de a se comporta.

Primul este cel al oamenilor care fug, urlă, țipă, se vaită, își smulg părul, vor să moară de frica de moarte, dar nu mor, din cauza unei iubiri nesocotite pentru viață; reduc totul la propria lor persoană și se resemnează cu atâta părere de rău încât sunt gata să calce peste corpurile bătrânilor și bolnavilor, ale copiilor și femeilor pentru a-și salva o viață care, oricum, este pierdută și deja nu mai valorează mare lucru: istoria este scrisă, nu ne mai rămâne decât s-o trăim – focul Vezuviului va avea loc, are loc. Este logica animalului hăituit care sare la grumazul seamănului său considerând că astfel va scăpa de destinul său pe când, de fapt, nu face decât să-l împlinească; este și cea a insectei, a coleopterei coprofage, a rădaștei.

Al doilea este cel al lui Plinius cel Tânăr care, în timpul catastrofei, se străduiește să citească Titus Livius, dar nu reușește. Ar vrea să fie filozof, dar nu este la înălțime. Cum să i-o reproșezi de altfel? Are șaptesprezece ani, vârsta magică la care se hotărăște ceea ce-i va permite sau nu să ducă o altă viață decât cea a ploșniței sau a gândacului... În fața pericolului cenușii care amenință să ardă totul și care înaintează spre el, se supune, se oprește, se așază; așteaptă moartea și se consolează imaginându-și că ea este mai puțin insuportabilă pentru că toți ceilalți au fost cuprinși de foc ca și el. Ne gândim la versurile înspăimântătoare și faimoase ale lui Lucrețiu care deschid *De rerum natura*:

„Dulce-i, când marea umflată o zbuciumă vânturi turbate,
Tu să te uiți de pe țărm cum în valuri se chinuie altul...
Nu c-ai simți bucurie când suferă cel de aproape,

Dar e plăcut să privești de ce rele ferit ești tu însuți"[16].

Este logica scoicii agățate de stânca sa, care speră că nici un val nu va veni s-o mătură de acolo. Este o viață fără măreție, deci o viață măruntă, o viață meschină. Ea nu este cu toate acestea condamnabilă; nimeni nu este obligat de a fi erou și nici măcar de a fi încercat să fie. A nu fi adăugat la mizeria lumii este suficient pentru a merita un omagiu.

Al treilea este evident cel al lui Plinius cel Bătrân. Războinic și filozof, marinar și naturalist, scriitor și om de acțiune, el înfruntă catastrofa și merge s-o vadă îndeaproape, ca pe o fiară primejdioasă de care se apropie pentru că are ce învăța de la ea – căci a înțelege lumea înseamnă într-adevăr să trăiești viața. Fie că este un vulcan sau o civilizație care se prăbușește, năpârlirea unei omizi sau trecerea unui bolid pe bolta înstelată, avem de învățat încă și mereu despre lume. A-ți spori cunoștințele este o datorie.

Dar când contemplarea și știința trebuie puse în balanță cu o acțiune bună, acțiunea bună este cea care primează: el voia să vadă vulcanul îndeaproape pentru a studia o erupție altfel decât din cărțile pe care le cunoștea atât de bine, dar pericolul la care se expun prietenii săi îl face să pună știința în plan secund. Prietenia o ia înainte.

Trebuie să-ți consolezi prietenul, să-l îmbărbătezi, să-i domolești sufletul, să-i dai pacea și seninătatea necesară într-un asemenea moment. Exemplul unui comportament fără tulburare îndepărtează tulburarea. În caz de spaimă, prietenul trebuie s-o ia asupra sa și să-l descarce de povară pe cel care îl onorează cu afecțiunea sa. A-ți iubi prietenul este o datorie.

Prietenul este alesul, desigur, dar comandantul roman care este Plinius cel Bătrân știe că nu și-ar putea sacrifica

[16] Titus Lucretius Carus, *Poemul naturii* [De rerum natura]. Traducere, prefață și note de Dumitru Murărașu, București, Editura Minerva, Biblioteca pentru toți, 1981, Cartea a II-a, v. 1-4, p. 45 (*n. t.*).

semenii în favoarea prietenului său: el are deci grijă să mobilizeze flota, s-o dea la apă, să navigheze spre foc și să-și aducă în siguranță compatrioții amenințați de vulcan. A-ți ajuta aproapele este o datorie.

Dacă lumea trebuie să dispară, să nu dispari tu însuți înainte de vreme, ceea ce ar însemna să dai dreptate lumii și nu ție. Plinius cel Bătrân dă exemplul: sub ploaia de cenușă și de flăcări care-l va ucide, el face baie, cinează, este bine dispus, amabil, doarme și chiar sforăie zgomotos. Preocuparea pentru sine este o datorie.

Când i-a venit ceasul, el nu convoacă pe toată lumea. Nepotul său relatează scena, ea este un antidot la moartea creștină parfumată cu florile răului: i se întinde un cearșaf chiar pe sol, cere un pahar cu apă, se lungește, moare. A ști să mori este o datorie; este chiar forma supremă a cunoașterii uzanțelor.

Să ne amintim de acea frază minunată, deja citată, a lui Plinius cel Bătrân: „A fi zeu înseamnă pentru un om a-ți ajuta semenii. Aceasta este calea către gloria veșnică. Pe aici au trecut eroii Romei [...]"[17]. Iată singurul zeu posibil și plauzibil pentru un ateu într-o lume abandonată de zeii celorlalți. Să nu adăugăm la mizeria lumii, să ne sporim cunoștințele, să ne iubim prietenii, să ne ajutăm aproapele, să ne pese de noi, să știm să murim pentru că asta înseamnă că știm să trăim: iată de ce să așteptăm cu înțelepciune ca vulcanul să ne acopere cu cenușă.

[17] *Op. cit.*, volumul I, Cartea a doua, 5, 18, p. 32 (*n. l.*).

Prima parte

SINELE

O ETICĂ A DEMNITĂȚII

1

A GÂNDI

Profesorul de retorică al lui Quintilianus

Ce înseamnă să devii discipol?

Suntem în secolul al II-lea al erei comune. Tânărul are optsprezece ani. Este de obârșie nobilă. Primește o educație aleasă cu dascălii cei mai faimoși. Frecventează Curtea. Se numește Marcus Annius Verus. Să-i citim una dintre scrisori: „Cum s-a întors tatăl meu acasă de la vii, eu, *ca de obicei*, am încălecat și am plecat pe drum, înaintând o bucată bună. Când, ce să vezi, numai ce dăm peste o întreagă turmă de oi, ce stăteau îngrămădite în mijlocul drumului. Locul era pustiu: nimic primprejur în afară de cei patru câini și doi păstori ai turmei. Atunci unul dintre ciobani, văzând cavalcada noastră, zice celuilalt: ia seama la călărețiii aceștia: căci mi-e teamă că-s hoții care fac pe aici strașnice prădăciuni. Cum am auzit asta, dau pinteni calului, năvălind asupra oilor. Oile speriate fug în toate părțile zbierând pe câmp. Ciobanul aruncă după mine cu bâta: bâta cade pe călărețul care mă urma. *Noi o luăm la sănătoasa*. În acest chip bietul păstor, care se temea că o să-și piardă turma, și-a pierdut numai toiagul. — Crezi că-i poveste, ce-ți spun? Nu, e lucru adevărat"[18]. La prima vedere, acest tânăr este un băiat de familie bogată care, sigur de impunitatea sa, îi maltratează pe oamenii fără importanță, cu totul dedat plăcerii năzbâtiilor vîrstei sale.

---

[18] *M(arcus) Aurelius Verus Caesar și L(ucius) Aurelius Commodus, A. D. 138-161*, studiu istoric de Vasile Pârvan, București, Editura Minerva, MCMIX, II, 16, p. 32 (*n. t.*).

Acest tânăr care scrie este Marcus Aurelius adresându-se unuia dintre preceptorii săi, Marcus Cornelius Fronto. Tânărul împărat vânează mistreți, călărește ore întregi. Când era și mai tânăr, se dedica acelui joc straniu care consta în a le lovi pe prepelițe ușor în cap...

În *Istoria Augustă*, putem citi acest lucru referitor la Marcus Aurelius: „Îi plăcea să facă pugilat, lupte, alergări, vânătoare de păsări și a participat cu predilecție la jocul cu mingea și la vânătoare. De toate aceste preocupări însă l-a îndepărtat studiul filozofiei, care l-a făcut serios și grav, fără ca totuși să-i înlăture acea afabilitate pe care o arăta în primul rând alor săi din familie, apoi prietenilor și cunoscuților. Era înțelept fără vanitate, rezervat fără timiditate, sever fără cruzime"[19].

Marcus Aurelius l-a întîlnit pe Diognetos, un filozof stoic care a fost la originea schimbării din viața sa: tânărul s-a transformat, iar viața sa a devenit complet diferită. În *Gânduri către sine însuși*, împăratul filozof îl omagiază pe acest filozof în următorii termeni: „De la Diognetos: faptul de a nu mă ocupa de lucruri fără rost; de a nu da crezare celor spuse de magicieni și șarlatani despre descântece, despre izgonirea demonilor și despre alte astfel de lucruri; de a nu lovi prepelițele și de a nu deveni pasionat de jocuri de acest fel; faptul de a suporta părerea spusă sincer; faptul de a mă familiariza cu filozofia și de a-l audia mai întâi pe Bacchios[20], apoi pe Tandasis și pe Marcianus[21]; faptul de a scrie dialoguri în copilărie; de a-mi dori un pat simplu și o piele <pentru a mă înveli> și tot ceea ce ține de educația greacă"[22].

---

[19] *Istoria Augustă*. Studiu introductiv: Vladimir Iliescu. Partea I traducere și note: David Popescu. Partea a II-a traducere și note: Constantin Rădulescu, București, Editura Științifică, 1971, capitolul „Marcus Antoninus", p. 76 (*n. t.*).

[20] Un filozof platonician (*n. a.*).

[21] Doi alți filozofi necunoscuți (*n. a.*).

[22] Marcus Aurelius, *Gânduri către sine însuși*. Ediție bilingvă. Traducere din greaca veche, studiu introductiv, note și indici de Cristian Bejan, București, Editura Humanitas, 2013, Cartea I, 6, p. 67 (*n. t.*).

Istoria filozofiei este plină cu astfel de întâlniri pentru care, din lipsă de ceva mai bun, se folosește cuvântul convertire – pe care creștinismul l-a marcat definitiv cu pecetea sa. Ele pun în scenă un tânăr care nu știe nimic și un bătrân care știe mai mult. În Grecia, această relație este pederastă și se știe că Socrate a fost un adept senzual al ei, astfel încât de la el a derivat verbul *a socratiza*, care atestă că gândirea Ideilor pure făcea la greci un ocol prin corpurile efebilor.

Nici vorbă despre așa ceva la romani – cel puțin oficial și pe terenul filozofiei. Relația dintre un maestru și discipolul său presupune o inițiere pur intelectuală și afectivă prin care ignorantul are acces la mijloacele de a înceta de a mai fi ignorant.

Roma iubește cuvintele și le ia în serios. Iată de ce nu glumește cu filozofii. Am greși dacă am crede că nu apreciază filozofia în sine, căci ceea ce ea disprețuiește la unii care o practică este delirul lor verbal, caracterul nelocuibil al castelelor lor conceptuale din Spania.

Galenos, medicul mai multor împărați, afirma de exemplu, în *Pronostic despre om* că romanii consideră că filozofia greacă se dovedește aproape la fel de utilă ca arta de a face găuri în boabele de grâu... El insistă scriind că, în casa unui roman avut, prezența unui filozof este pur și simplu un element al poziției sale sociale. Nu i se vor cere expuneri de filozofie; numai să arunce un ochi la cățelușa doamnei, cățelușă care este bolnavă și pe punctul de a făta. În același spirit, Marcus Terentius Varro descrie, în monumentalele sale *Saturarum Menippearum*: „La urma urmei, nici un bolnav nu visează ceva atât de anevoie de rostit, pe care să nu-l fi spus vreun filozof"[23]. Urâtă vreme pentru filozofi...

[23] *Satirele Menippee*, având-l ca model pe Menippo di Gadara, exponent al filozofiei cinice. *Saturarum menippearum*, 122. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

În *Naturalis Historia*[24], Plinius cel Bătrân raportează că un om, desțelenindu-și ogorul pe colina Ianiculum, a descoperit sarcofagul lui Numa, regele Romei, în care se găseau cărți din hârtie, conservate datorită cerii și frunzelor de cedru. Printre aceste comori, scrieri pitagoreice. La ordinul pretorului, lucrările au fost arse. Era vorba de fapt că nu se dorea a se da divagațiilor filozofice ale lui Pitagora despre metensomatoză și metempsihoză posibilitatea să contamineze o cetate care nu credea decât în religia civilă și civică.

Cuvântul fiind prețios la romani, Caligula scenografia petreceri sinistre, în cursul cărora el „dădu spectacole și în afara Italiei: la Syracusa în Sicilia jocuri urbane, la Lugdunum [Lyon] în Gallia jocuri mixte, dar și un concurs de oratorie greacă și latină, întrecere la care se spune că învinșii au înmânat premiile învingătorilor și au fost nevoiți să le compună discursurile de laudă. Cei care n-au plăcut deloc au fost nevoiți să șteargă ce au scris cu buretele sau cu limba, ca să nu fie bătuți cu vergile sau scufundați în râul din apropiere"[25]. Caligula a insultat consulatul, senatul și pe numeroși senatori, legile, dreptul, morala, cetatea, puterea întemeietorilor, s-a culcat cu surorile sale, executa înalte personaje din stat dintr-un capriciu, și-a numit consul propriul cal, îi dădea să bea pietre prețioase diluate în oțet, într-o zi l-a ucis pe sacrificatorul taurului în locul animalului etc. El umilește arta retorică pentru că o știe prețioasă în Imperiul roman: ea permite efectiv formarea omului roman, o ființă de știință și de cultură, de cuvânt și de ținută.

În secolul I al erei noastre, faimosul retor Quintilianus, care a fost de asemenea un profesor de elocință foarte căutat

---

[24] *Op. cit.*, volumul al III-lea – Botanica, Cartea a treisprezecea, 27, 84-86, p. 64 (*n. t.*).

[25] Suetonius, „Caius Caesar Caligula", în *Viețile celor doisprezece cezari*. Traducere de David Popescu și C. V. Georoc, București, Editura Științifică, 1958, XX, p. 172 (*n. t.*).

și tenor al baroului roman, a dus arta retorică pe cele mai înalte culmi. În Grecia, aceasta nu era decât un artificiu pentru a forma sofiști, altfel spus niște oameni pentru care fondul avea puțină importanță și conta numai forma, care le permitea să-și cucerească auditorul cu scopul de a obține un avantaj în monede sunătoare și cântărind greu.

Retorul care predă la Roma este de părere că, „de altfel, problemele acestea, considerate oarecum proprii filozofiei, le discutăm toți, pretutindeni. De fapt, cine nu vorbește despre ce e drept și moral? Nu o face chiar cel mai ticălos om?", scrie el în Prefața la *Arta oratorică*[26]. Filozofii au pus stăpânire pe arta retorică pentru a face să triumfe ideile neavenite. Trebuie să-i restituim retoricii puterea sa adevărată și funcția sa inițială: să-ți permită a-ți construi bine gândirea. Ea este discursul despre o metodă.

Care este idealul său? „Oratorul să fie, deci, un astfel de om încât pe bună dreptate să poată fi numit înțelept; să fie desăvârșit nu numai în moravuri – după părerea mea aceasta nu ajunge, deși unii sunt de altă părere – dar și în știință și în toate formele de elocință; probabil până acum nu a fost nimenea astfel; însă cu atât mai mult trebuie să tindem spre culmi; așa au făcut cei mai mulți antici care, deși socoteau că încă nu a existat un asemenea înțelept, ne-au transmis totuși preceptele înțelepciunii. Căci, de bună seamă, elocința desăvârșită nu este o iluzie și natura minții omenești nu împiedică realizarea ei; cine se străduie spre culmi, chiar dacă nu le atinge, va urca totuși mai sus decât acela care, pornind de la început fără speranța de a ajunge unde dorește, se va opri chiar la poalele urcușului"[27]. El își propune să explice ce înseamnă arta retorică, nu fără a fi

---

[26] Marcus Fabius Quintilianus, *Arta oratorică*. Traducere, studiu introductiv, tabel cronologic, note și indici de Maria Hetco, București, Editura Minerva, Biblioteca pentru toți, 1974, vol. I, Cartea I, Prefață, 16, p. 8 (*n. t.*).

[27] *Ibid.*, vol. I, Cartea I, Prefață, 16, p. 9 (*n. t.*).

precizat că nu este de-ajuns și că are nevoie de talentul celui care este educat.

Arta oratorică este un manual de educație a copilului de la primele sale momente, de vreme ce Quintilianus își începe tratatul cu considerații despre alegerea doicilor și preceptorilor... Aceasta arată că el consideră că gândirea se pregătește cât mai devreme cu un dispozitiv banal – dar, în epoca noastră, trebuie mai cu seamă subliniat –, angajând un adult care știe și un copil care nu știe. Altfel spus: un profesor și un discipol.

Retorul afirmă că n-am putea gândi fără a învăța să gândim și că nu învățăm în afara unei relații care implică un institutor, în sensul etimologic, cel care instituie, și un elev, adică o ființă care trebuie educată. Trebuie deci să instituim o ființă care este educată. Quintilianus arată cum ar trebui să fie această relație. Profesorul trebuie să fie ireproșabil. Lucrul nu este spus clar, dar nici vorbă ca între el și elevul său să existe ceea ce-l unește pe erast de eromenul grec, altfel spus adultul și copilul implicați într-o relație sexuală – mai precis: pederastă.

Profesorul este ireproșabil din punct de vedere moral. Relația sa cu discipolii săi este aceea a unui tată. El trebuie să fie fără vicii și să nu tolereze nici unul; trebuie să fie blând, dar fără slăbiciuni, căci blândețea ar putea produce dispreț, iar slăbiciunea, ură; va manifesta o austeritate care va evita severitatea; va avea grijă să dea „sfaturi despre ce este cinstit și corect"[28], pentru a preveni și a nu avea de pedepsit; își va stăpâni mânia; nu va tolera nimic; se va face stimulator de conștiință – „să fie simplu în predare, muncitor, exigent, dar fără exagerare; să răspundă cu bunăvoință întrebărilor puse, să-i provoace el pe cei care nu-l întreabă"[29]; nu-i va face discipolului său prea multe reproșuri sau complimente; va

[28] *Ibid.*, vol. I, Cartea II, 2, p. 132 (*n. t.*).
[29] *Loc. cit.* (*n. t.*).

nesocoti injuria, agresivitatea sau disprețul în privința lui, bineînțeles; îi va da în fiecare zi ceea ce s-ar putea numi lecții de morală practică; va evita demagogia, „căci nu profesorul trebuie să vorbească după gustul elevilor, ci elevul după al profesorului"[30].

Acest portret al profesorului este dublat de un portret al elevului: el nu-și va manifesta zgomotos sentimentele; va aștepta judecata și părerea profesorului; nu va fi liber pe mișcările sale în sala de clasă. Astăzi s-ar spune: copilul nu trebuie să fie rege, căci nu este centrul lumii.

La sfârșitul traseului său pedagogic, Quintilianus abordează problema filozofiei – ca roman. Adică apreciază că oratorul, pentru a fi un om de bine, trebuie să cunoască natura lucrurilor, realitatea lumii, iar, în acest scop, nimic nu este mai bun decât a intra la școala filozofiei – cu condiția să fie ea însăși o parte a școlii retoricii, adică să asculte de regulile construcției raționale și nu să fie autorizată doar de ea însăși, ca la greci...

Quintilianus se revendică de la Cicero, care „spune că iscusința de a vorbi izvorăște din adâncurile înțelepciunii și că, de aceea, un timp anumit aceiași oameni au propovăduit și morala și oratoria"[31]. Căci, pentru un roman, a vorbi bine fără a ști să trăiești bine n-are nici un sens; așa cum n-ar avea nici un sens să știi să trăiești fără a ști să vorbești bine...

Nici vorbă din această cauză să devii filozof, și măsurăm aici cât de mult disprețuiește Roma filozofia în ea însăși, practicată ca un fel de artă pentru artă: „... nu este alt mod de viață mai îndepărtat de treburile cetățenești și de orice îndeletnicire de avocat decât filozofia"[32], scrie el! De unde se vede că Quintilianus, ca și Galenos și Varro, nu au prea multă stimă pentru această disciplină atâta timp cât ea

[30] *Ibid.*, vol. 1, Cartea II, 2, p. 133 (*n. t.*).
[31] *Ibid.*, vol. 3, Cartea XII, 2, p. 348 (*n. t.*).
[32] *Loc. cit.* (*n. t.*).

va continua să fie considerată drept arta de a face găuri într-un bob de grâu – sau dacă va genera doar „disputele din sălile de cursuri"[33]...

În schimb, dacă filozofia servește la edificarea unui raționament just care permite o judecată dreaptă vizând o viață dreaptă, atunci ea poate fi invitată – dar numai ca slujnica unui proiect existențial civic: pentru a produce un bun roman și, la orizontul cel mai îndepărtat, un bun șef de stat. Quintilianus îi scrie efectiv lui Marcellus Victorius în deschiderea cărții sale majore: „De bună seamă, bărbatul cu adevărat cetățean, potrivit pentru conducerea treburilor publice și private, în stare să conducă prin sfaturile sale cetățenești, să le pună temeiuri solide prin legi, să le curețe de rele prin exercitarea justiției, nu poate fi altul decât oratorul"[34].

Trebuie să ne întoarcem către epicureici? Nu, ei disprețuiesc orice doctrină. Spre cirenaici? Imposibil, ei fac din plăcere binele suprem. Spre sceptici? Ce idee! Ei văd iluzii peste tot, iar adevărul nicăieri. Spre platonicieni? Este adevărat că aceștia se folosesc de o metodă dialectică prin care prezintă argumentele pro și contra și că aceasta contribuie la formarea artei oratorice. Spre aristotelicieni? Ei sunt într-adevăr cei care au reflectat la arta oratorică. Dar stoicii? Să recunoaștem că ei „pretind că nu au rivali pentru forța argumentării și precizia raționamentelor"[35]. Atunci?

De fapt, oratorul nu va fi partizanul nici unei secte. Se va preocupa de cele mai frumoase modele și le va căuta acolo unde se găsesc ele. În materie de virtute, va opta în egală măsură pentru ideile care îi vor permite să le realizeze cât mai sigur. „Căci, pentru a vorbi impresionant și amplu, ce materie ar putea fi mai indicată decât virtutea, statul, providența, originea sufletelor, prietenia? Subiectele în care cugetarea și

[33] *Ibid.*, vol. 3, Cartea XII, 2, 8, p. 348 (*n. t.*).
[34] *Ibid.*, vol. 1, Prefață, 16, p. 6 (*n. t.*).
[35] *Ibid.*, vol. 3, Cartea XII, 2, p. 354 (*n. t.*).

stilul își iau cel mai mult zborul constau din cercetarea esenței adevăratului bine, în a vedea ce domolește teama, ce frânează patimile, ce anume ne înalță pe noi și sufletul nostru – care e de origine divină – peste prejudecățile vulgului.

Și va fi nimerit să cunoaștem și să medităm neîncetat nu numai asupra problemelor care formează obiectul acestor discipline, ci, mai ales, asupra vorbelor și faptelor celebre din antichitate"[36].

Quintilianus ne invită să-i citim pe istorici, pe autorii de anale, pe memorialiști, pe cronicari, numai să fie romani. Din ce motiv? „Grecii sunt tari în precepte, e adevărat; romanii sunt tari în fapte, ceea ce e mai important"[37]. Totul este spus aici, căci aici totul este adevărat. La Atena se excela în teoretizarea virtuții, dar la Roma ea este pusă strălucitor în practică, iată ceea ce rezumă perfect tensiunea între Partenon și For.

La Roma se învață să se vorbească limbajul virtuții din perspectiva practicii. Quintilianus vrea să fabrice un orator care să meargă dincolo de cuvinte și să incarneze viața filozofică. Ca urmare, filozofia n-ar putea fi o sofistică de tip grecesc, pentru că este o retorică de tip latin. Pentru a face un roman, trebuie virtute; pentru a face virtute, trebuie un roman; pentru a face virtutea romană sau Roma virtuoasă, este nevoie de un filozof format la școala retoricii. Această disciplină ne învață să gândim bine pentru a acționa bine și a ne comporta bine. Quintilianus ar putea afirma că propune un fel de *cogito* care s-ar formula astfel: vorbesc deci exist.

Quintilianus consacră un capitol din *Arta oratorică* problemei clarității în expunerea ideilor. El, care a fost omul de încredere și prietenul lui Plinius cel Bătrân, profesorul lui Plinius cel Tânăr, profesorul probabil al lui Tacitus, scrie

[36] *Ibid.*, vol. 3, Cartea XII, 2, pp. 354-355 (*n. t.*).
[37] *Ibid.*, vol. 3, Cartea XII, 2, p. 355 (*n. t.*).

lucruri despre acest subiect ca despre atâtea altele, care vor traversa secolele.

De exemplu? De exemplu faptul că neclaritatea este un defect la fel de vechi ca omul care vorbește... Quintilianus o găsește în folosirea cuvintelor învechite, a construcțiilor uzate, a formulelor depășite. El arată de asemenea cum apare ea prin recurgerea la vocabularul tehnic sau specializat.

Retorul semnalizează și faptul că neclaritatea poate veni din perioadele prea lungi ale frazelor și din propozițiile intercalate în corpul textului sub forma parantezelor. Mintea nu poate urmări o argumentație când fraza nu respiră sau când suportă sincope introduse de paranteze. Atunci gândirea nu-și mai poate urma cursul. Cum am putea să ne regăsim în meandrele unei gândiri care se caută? Dacă autorul însuși nu este clar, cum ar putea cititorul să înțeleagă ceva?

Quintilianus continuă enumerarea cauzelor neclarității în discurs. El denunță o altă cauză, „mulțimea de cuvinte inutile"[38], vizând în mod deosebit pe cei care „se feresc să se exprime ca toată lumea și redau totul prin perifraze, cu o verbozitate abundentă, fiindcă nu voiesc să exprime lucrurile direct. Apoi, unind acest șir de cuvinte cu un altul asemănător și amestecându-le, extind fraza atât de mult, încât nu poate fi pronunțată dintr-o singură răsuflare"[39]. Oamenii prea multului.

Apoi, în excesul invers, îi satirizează pe cei care nu utilizează nici măcar cuvintele utile și necesare și care, din această cauză, devin incomprehensibili pentru interlocutorii lor. „Alții, alergând după conciziune, înlătură din frază chiar cuvintele necesare și, ca și cum ar fi suficient să știe numai ei ce vor să zică, nu se gândesc deloc la ceilalți"[40]. Oamenii prea puținului.

---

[38] *Ibid.*, vol. 2, Cartea VIII, 2, p. 305 (*n. t.*).
[39] *Loc. cit.* (*n. t.*).
[40] *Ibid.*, vol. 2, Cartea VIII, 2, p. 306 (*n. t.*).

La care adaugă: „Unii se străduiesc chiar să-și însușească acest defect. Viciul acesta, de altfel, nu e nou. Din Titus Livius aflăm că pe vremea lui, un profesor recomanda elevilor să introducă obscuritatea în ceea ce spuneau, zicându-le îndemnul pe grecește: *σκοτιζον*! *întunecă fraza*!. Așa se explică, de bună seamă, acea laudă extraordinară: *Cât de minunat! Eu nu am înțeles nimic*"[41]. Apoi: „Mulți au ajuns la convingerea că numai acea expresie este elegantă și aleasă care are nevoie de explicație. Pentru unii auditori ele sunt chiar plăcute. Căci, după ce le-au dat un înțeles, ei sunt mândri și se bucură de puterea lor de pătrundere, ca și cum nu le-ar fi auzit numai, ci le-ar fi creat ei"[42]. În formă de concluzie, să reținem această frază pe care mi-o însușesc: „Eu, însă, consider plicticos discursul pe care auditorul nu-l poate înțelege decât cu un efort al minții"[43].

Quintilianus expune la sfârșitul analizei sale ceea ce trebuie să se facă pentru a se obține claritate. Nu trebuie lăsat în suspensie ceea ce pare incomprehensibil; trebuie deci mers rapid la punctul esențial și în miezul chestiunii; trebuie evitate în egală măsură lipsa ca și excesul în materie de exprimare; trebuie deci vizate sobrietatea narativă, justețea lucrului spus și în lucrul spus; exprimarea trebuie să vizeze „aprobarea cunoscătorilor" și să fie „înțeleasă și de cei fără învățătură"[44] – îmi place că se poate dori să se îmbine cele două aspecte; trebuie evitate dezordinea și confuzia în expunere ca și lungile digresiuni indigeste. „Trebuie, deci, să avem grijă nu ca judecătorul să ne poată înțelege, ci să îi fie imposibil să nu ne înțeleagă"[45].

Quintilianus avea o memorie proastă; de aceea a pus la punct un dispozitiv retoric care a constituit fala Romei,

---

[41] *Ibid.*, vol. 2, Cartea VIII, 2, pp. 305-306 (*n. t.*).
[42] *Ibid.*, vol. 2, Cartea VIII, 2, p. 306 (*n. t.*).
[43] *Ibid.*, vol. 2, Cartea VIII, 2, p. 206 (*n. t.*).
[44] *Ibid.*, vol. 2, Cartea VIII, 2, p. 307 (*n. t.*).
[45] *Loc. cit.* (*n. t.*).

desigur, dar și aceea a Occidentului creștin, până ce vociferarea va înlocui și va substitui regulile elementare ale construcției unui discurs.

Pentru a filozofa, trebuie o relație între un maestru și un discipol, între un individ care știe și un altul care nu știe. Epoca noastră egalitaristă confundă inegalitatea și diferența. Ea nu vrea să poți ști când celălalt știe mai puțin – puțin – altfel – sau chiar deloc. Ea a decis că ologul și campionul olimpic trebuie să fie egali pe linia de start, că orbul și văzătorul sunt egali atunci când privesc într-o lunetă astronomică, că daltonistul este egal cu cel care nu este daltonist în fața culorilor unei game Pantone[46], că moșneagul vlăguit este egal cu tânărul antrenat la poalele unui munte care trebuie urcat, că surdul din naștere este egal cu inginerul acustician într-o seară de concert; ea consideră deci că pruncul care scâncește în leagăn este egal cu pediatrul care are grijă de el, ea crede că, la școală, copilul este egal cu institutorul său și i se întâmplă chiar, în mod serios, să inverseze într-atât valorile încât socotește că învățăcelul știe mai mult decât învățătorul său, ceea ce l-ar obliga pe acela care știe să învețe de la cel care nu știe...

În această configurație trebuie gândită relația dintre profesor și discipol... Altfel spus: între unul care a învățat, știe, cunoaște, este informat, dispune de experiență, și celălalt care n-a învățat, nu știe, nu cunoaște, nu este informat, nu dispune de experiență.

Trebuie să ai o sofistică de om debusolat pentru a crede că un puișor dintr-un cuib este în stare să dea lecții părinților săi care își găsesc forța în ceea ce propriii lor părinți i-au învățat. Epoca noastră, atât de promptă în animalizarea oamenilor și a speciei umane, este incapabilă să

[46] Catalog de culori utilizat în domeniul concepției grafice și în tipografie (*n. t.*).

învețe din lecțiile pe care ni le dă natura: nicăieri în regnul animal din care ne tragem, progenitura nu este profesoara genitorilor săi, în nici un moment copilul nu este profesorul părinților săi.

Drept urmare este nevoie de un profesor. Desigur, cuvântul poate fi asociat unei relații de dominare și de servitute. Dar există profesori buni și proști. Aceasta nu condamnă orice profesorat, ci o anumită folosire a profesoratului.

Care? Cea care vizează subordonarea, supunerea, domesticirea unei ființe de o altă ființă. Profesorul prost este educatorul care își axează pedagogia pe învățarea sclaviei și dominației. Profesorul prost contribuie la imposibilitatea emancipării elevului său: el vrea servitutea unei ființe decerebrate.

Filozofia are nevoie de un profesor. Nu în spiritul papagalilor care cântă neîncetat aceeași melodie ca dresorii lor. Nici al ventrilocilor care scriu, gândesc și vorbesc ca stăpânii lor astfel încât îți este rușine pentru ei când îi citești, într-atât cărțile lor par niște plagiate în fondul, forma, cuvintele, stilul, tonul celui pe care îl repetă cât e ziulica de lungă.

Dacă nu aspiră la statutul de guru într-o sectă, profesorul cel bun nu dorește ca discipolii săi să devină ventriloci, ci să se emancipeze. El permite o cartografiere a lumii, stabilește hărți ale realului, releveuri topografice a tot ceea ce există; el aduce deci la cunoștința celui care nu știe ceea ce el știe, pentru că a aflat de la un altul.

Cartograf, geograf, topograf, profesorul descrie: ici câmpia, colo mlaștina, în altă parte pădurea, în alt loc abisul și genunea, mai departe prăpastia, dincolo fiarele sălbatice și șerpii cu mușcătură veninoasă, în altă parte nisipul fără scorpioni. El indică drumurile, căile, potecile, cărările, drumurile, trecerile; el arată și fundăturile, fundacurile, ulițele fără ieșire; el ne învață despre porturi, refugii, colibe,

adăposturi; el relatează despre ținuturile periculoase, pasajele interlope, zonele interzise, cartierele dubioase.

Apoi, după ce a făcut acest lucru, după ce a înmânat călătorului releveul topografic, îi explică unde se găsesc cele patru puncte cardinale. Îi dă o busolă; ea indică nordul. I-a expus ce traiectorii pot fi luate, ce itinerarii pot fi parcurse.

El își invită atunci discipolul s-o pornească la drum, să se decidă singur asupra deplasării sale și să-și facă propria călătorie – nu pe cea făcută de el altădată și în alte circumstanțe.

Nu trăim viața altcuiva, așa cum nu putem să citim pentru altcineva, să mâncăm, să ne bucurăm, să suferim sau să murim pentru altul. Prin urmare, nu putem călători pentru altcineva – și nici trăi o viață prin împuternicire, pentru altcineva, în locul său.

Profesorul cel bun nu ne invită să trăim viața sa, să-i repetăm propria existență, s-o copiem, s-o maimuțărim, să decalcăm un model deja utilizat. El vrea să-l urmăm desprinzându-ne de el, pentru că avem de urmat metoda sa, aceea care ne învață să ne construim în mod autonom, independent.

*

Cel mai simplu este să căutăm în filozofia antică. Căci, în afară de câteva puternice texte tehnice, dialogurile *Parmenide* sau *Timaios* ale lui Platon, *Metafizica* sau *Fizica* lui Aristotel, *Enneadele* lui Plotin (texte grecești...), esențialul lucrărilor capabile să conducă o existență este furnizat de stoicii și epicureicii romani. Cicero și Marcus Aurelius, Seneca și Lucrețiu, Plutarh și Epictet, pentru a nu-i cita decât pe ei, procură cel mai solid contingent de opere existențiale. Opera lui Panaitios s-a pierdut; cea a lui Lucian din Samosata este distractivă; cea a lui Celsus atestă sfârșitul unei lumi...

Aceste opere pot însoți o viață[47]. Trebuie citite cu creionul în mână, adnotate, sintetizate, fișate, comentate pentru sine – așa cum făcea împăratul Marcus Aurelius care scria cugetările *Gânduri către sine însuși* sub pânza cortului său. Apoi, în mod regulat, să citim ceea ce am scris și să comentăm iarăși și iarăși. După aceea să ne examinăm viața neîncetat la lumina înțelepciunii antice cu scopul de a o clarifica pentru a o înțelege și a o construi mai bine.

Desigur, idealul ar fi fost un profesor real și viu, în carne și oase. Sigur că el există, dar este rar – cu atât mai bine. Acest profesor n-are nevoie de a fi citit și de a fi cultivat, de a fi scris cărți sau de a fi dat conferințe, de a fi tobă de carte și de a fi burdușit cu diplome, îi este de-ajuns să fie o fântână de înțelepciune practică în chiar viața sa. Ființa cea mai stoică pe care am cunoscut-o vreodată – tatăl meu – nu-i citise pe stoici și le ignora până și numele.

[47] Cele nouă intermedii distribuite între cele optsprezece capitole ale acestei cărți constituie tot atâtea portrete ale acestor filozofi existențiali. Ele sunt urmate de texte ale acestor gânditori, cele mai în măsură de a fi reflectate din perspectiva unei înțelepciuni contemporane (*n. a.*).

2

A EXISTA

Oțiul mediteranean al lui Plinius cel Tânăr

Ce să faci cu timpul tău?

În umbra Vezuviului, în fața vălului de oțel albastru al Mării Mediterane, vila lui Piso, cunoscută și sub numele de Vila Papirusurilor, freamătă încă de murmurul vieții filozofice duse de o mână de bărbați și de femei de bunăvoință care înțelegeau să facă din viața lor o operă de artă. Locuința se trage din viața filozofică. Amfora în care trăiește Diogene din Sinope nu înseamnă același lucru cu colecția de vile luxoase ale lui Cicero…

Vila Papirusurilor de lângă Herculaneum a fost prezentată ca un manifest epicureic. Desigur, se găsesc în acest loc sublim trei busturi al lui Epicur, unul al lui Metrodorus din Lampsacos, primul dintre prietenii filozofului ataraxiei, iar un altul al lui Hermarcus din Mitilene, succesor al maestrului Grădinii din Atena, dar ele stau lângă cele ale presocraticilor Pitagora și Empedocle, al atomistului Democrit și al lui Crates Cinicul, ca și cel al stoicului Zenon… Iată deci o galerie de filozofi, dar nu numai de epicureici.

Să adăugăm și faptul că nu erau doar filozofi în acea grădină. Arheologii au exhumat de fapt și alte sculpturi din cenușa Vezuviului care a acoperit locurile: zeițe și zei sau figuri mitologice (Heracles și Artemis, Apollo și Pan, Hermes și Meduza, ba chiar și satiri beți), ori asociate unor funcții (regi și dansatoare, poeți și oratori, Demostene și Eschin, de

exemplu), animale (pantere și căprioare, o capră încălecată de Pan, găini, un purceluș).

Caracterul eterogen al acelui parc de opere de artă ar putea depune mărturie în favoarea epicureismului numai dacă s-ar reține operele care întăresc această teză, având grijă în același timp să fie îndepărtate cele care rezistă acestei interpretări.

Prin ce, de exemplu, împreunarea lui Pan cu o capră ar sublinia prescripțiile lui Epicur? Nu vedem de ce zoofilia ar putea trece drept o calitate la un om care considera că sexualitatea sporește plăcerile naturale, deci nefolositoare în sine, inutil de satisfăcut pentru că sunt prea costisitoare în neplăceri. Numai dacă s-ar considera că împerecherea cu o capră nu ar produce servituțile și necazurile asociate în mod obișnuit perechilor umane, ceea ce ar fi o incitare la sexul cu animale, pentru natura sa ataraxică – dar ar însemna să violăm hermeneutica precum Pan capra...

Piso își arată mai mult rafinamentul decât epicureismul. Citatul grec, în lumea romană, trece drept semn de cultură. Se afișează mai puțin referința la un anumit autor, Empedocle sau Demostene, Eschin sau Democrit, chiar Epicur, cât la lumea care i-a produs și care este socotită ca fiind aceea a bunului gust, a eleganței, a modului de a fi, de a face și de a gândi.

Roma este în primul rând o cetate de țărani și de războinici; ea a fost construită de agricultori și soldați; a fost botezată în mod păgân și primitiv cu sângele lui Remus ucis de fratele său Romulus; cei doi copii fuseseră crescuți cu laptele unei lupoaice, altfel spus cu o sevă de prădător; satul construit pe mlaștini a putut deveni oraș-stat când bunul său cel mai de preț, un tânăr cavaler, Marcus Curtius, s-a sacrificat aruncându-se în apa stătută care dintr-o dată a dispărut, absorbită de moartea eroului. La Roma, virilitatea face legea.

În Grecia, este loc pentru altceva decât pentru centurion și bouar: pentru aed și filozof, sportiv și poet, sofist și orator, sculptor și artist. La Roma, cetate practică și pragmatică, aratul ogorului și războiul, construcția caselor și asanarea mlaștinilor, facerea copiilor și instruirea lor, producerea bogățiilor și vânzarea lor, iată ceea ce trece în prim-plan. Dacă poetul și filozoful, artistul și oratorul vor să-și găsească un loc, le va trebui să cadă la învoială cu realul, marea frumusețe romană.

Pe de o parte este deci munca, negoțul, pe de cealaltă, recrearea, repausul. O atestă etimologia, chiar dacă traseul urmează labirinturi: timpul repausului, *oțiul*, nu este acela al muncii, care este cel al negării răgazului, *negotium*. Grecia aristocratică disprețuiește munca, pe care o rezervă sclavilor. Un om de familie bună nu muncește. Cine arborează o ascendență aristocratică și un sânge nobil se laudă afișându-le prin ponderea consacrată recreării în utilizarea timpului său.

Preocupați să se descotorosească de austeritatea vechilor romani à la Cato, gustul oțiului le-a venit romanilor prin secolul al III-lea înaintea erei comune, care îi dau un caracter mai puțin eterat, mai puțin vaporos, mai puțin satinat și mai viril. Prietenia joacă aici un rol major, fără să fie în mod necesar vorba despre pederastie – chiar dacă Virgiliu, Horațiu, Catullus, Tibullus, Iuvenal, Martial sunt *ambidextri*, cum spun grecii.

În vila Papirusurilor, oțiul face legea. În golful Neapole, acest loc funcționează ca un sipet pentru viața filozofică. Astăzi, zgomotele orașului contemporan se aud și printre ruine. Totuși ele nu reușesc să ne împiedice a ne imagina acea viață în care filozofia era mai puțin o artă a gândirii cât o artă a trăirii, mai puțin o ocazie de trăncăneală cât de practică.

Acolo se mănâncă simplu, sănătos, sobru și frugal: măslinii furnizează uleiul; pescarii vând în port ceea ce plasele lor au urcat la suprafață; strugurii dau un vin ușor; pâinea este

pregătită cu grâul venit din vecinătate; este coaptă într-un cuptor care parfumează totul împrejur; carnea friptă este cea a animalelor de la fermă. Luatul mesei este o sărbătoare.

Se trăiește în prietenie cu amicii care își împart hrana materială, bineînțeles, dar și pe cea spirituală: conversația, lectura, dialogul. Un loc important este într-adevăr acordat filozofiei și poeziei, ca și științelor – căci viața plantelor și a stelelor, a arborilor și a animalelor sunt tot atâtea ocazii de a ști ceea ce este lumea pentru a-ți găsi acolo locul bun și just, deci de a te instala acolo cu seninătate. Viața este o sărbătoare.

Se evoluează într-un decor artistic în care ceea ce cade sub ochi, măreția naturală a mării văzută dinspre promontoriu ca și frumusețea culturală a operelor de artă alese de proprietar contribuie la înălțarea sufletului spre sublim. Frumusețea este o sărbătoare.

*

Și locul este o sărbătoare. Mă gândesc la o scrisoare (II, 17) pe care Plinius cel Tânăr o trimite lui Gallus și în care îi explică de ce îi place atât de mult proprietatea Laurentinum situată la vreo douăzeci de kilometri de Roma. Acest loc funcționează în antiteză cu cetatea: se găsesc acolo fericirile șobolanului de la câmp ignorate de șobolanul de la oraș[48].

Ocțiul are nevoie de viață la țară. În orașe, se găsesc recreările plăcute: teatrul, circul, arena, hipodromurile, stadioanele, termele; dar toate sunt însoțite de zgomot, de patimi nesănătoase, de sudoare, de sânge. Oare se știe, de exemplu, că, pe scenă, cu ocazia unei reprezentări teatrale, se poate sacrifica în direct viața unui sclav pentru nevoile dramaturgiei?

La Roma lumea se teme de incendii care distrug cartiere întregi, de tâlhari care înjunghie pentru câțiva bănuți, de escroci

[48] Aluzie la o fabulă de Esop reluată de Horațiu și de Jean de La Fontaine (*n. t.*).

care trăiesc din jaf și din prostituție, de faptele rele de orice fel, de accidentele de circulație din cauza vehiculelor conduse în galop, de îmbulzelile la ieșirea de la spectacole, de meșteșugarii care îl enervează pe Seneca – loviturile venind din prăvălia dulgherului sau din cea a lăcătușului, strigătele negustorilor de trompete sau de fluiere (*Scrisori către Lucilius*, VI, LVI, 4 și XIV, XC, 19). Marțial și Iuvenal nu pierd nici o ocazie de a relata viața romană între noroi și murdărie, jeg și țipete, mizerie și hoți, vacarm și înghesuială. De aici interesul de a părăsi orașul în avantajul calmului naturii.

Distanțarea de cetate, nici prea departe, dar nici prea aproape, îi permite lui Plinius cel Tânăr să lucreze acolo în timpul zilei și să se odihnească seara la țară. Pentru a ajunge acolo, un drum de nisip traversează peisaje variate – păduri, pășuni pe care pasc oi, cai, vite coborâte de la munte.

Plinius cel Tânăr își descrie casa: atriumul simplu dar agreabil; colonada și curtea plină de farmec; ferestrele cu geamuri și acoperișurile permițând să te aperi de vânt sau de soare și de ploaie; o altă curte bine luminată; „o sufragerie destul de frumoasă, care înaintează spre țărmul mării și al cărei prag este scăldat de valurile care, domolite, vin să moară aici când marea este răscolită de vântul dinspre sud. De jur-împrejurul sufrageriei – uși cu două canaturi și ferestre mari cât ușile, astfel că ea privește și pe laturi și din față către trei mări, aș putea spune"[49]. Dintr-o altă curte se poate descoperi un peisaj diferit, „apoi [...] pădurile și, în depărtare munții"[50]. Camere cu o bună expunere și cu ferestre bune. Dintre care una „primește răsăritul, iar prin alt[ă fereastră] păstrează razele soarelui care apune. Și de aici se vede jos marea, dar mai îndepărtată și mai potolită"[51]. O încăpere cruțată de vânt, în care intră lumina și păstrează

[49] *Op. cit.*, II, 17, C. Plinius către iubitul său Gallus [Vila din Laurentum], p. 82 (*n. t.*).
[50] *Loc. cit.* (*n. t.*).
[51] *Loc. cit.* (*n. t.*).

căldura – „(A)ici este locuința de iarnă, locul de exerciții fizice pentru ai mei"[52], scrie el... Alta a fost construită pentru ca acela care se găsește înăuntru să asiste la totalitatea cursei soarelui în timpul zilei.

Camerele sunt încălzite cu conducte de aer cald care îmblânzește temperatura. O bibliotecă include cărțile pentru lucru – educarea morală –, nu pentru îndeletniciri plăcute. Toate încăperile sunt expuse în așa fel încât să-i hrănească pe oaspeți cu lumina soarelui.

Numai pentru folosul său, Plinius cel Tânăr dispune de un complex acvatic impresionant: „Apoi sala de băi reci spațioasă și vastă; din cei doi pereți față în față înaintează două bazine rotunde, prea mari dacă te gândești cât de aproape este marea. Lângă ea, camera pentru masaj, încăperea cu cuptorul pentru încălzire, alături baia de aburi, apoi două odăi mici, nu prea pretențioase, dar elegante. Legată de aceasta – o splendidă piscină cu apă caldă, de unde cei care înoată pot privi marea; în imediata apropiere – sala pentru jocul cu mingea, unde razele soarelui fierbinte pătrund numai spre sfârșitul zilei"[53]. Mai mult decât orice alt popor, romanii au dus arta apelor la perfecțiune.

În alte părți se găsesc sufragerii orientate spre lumină și întotdeauna bine îndreptate spre priveliști: de la primul sau de la al doilea etaj, se vede țărmul, marea, alte câteva vile luxoase. O încăpere servește la depozitarea vinurilor.

Această casă a fost construită, bineînțeles, într-o grădină. Romanii duc arta grădinilor la vârf în Occident, ca și arta apelor. Plinius cel Tânăr descrie o alee mărginită cu cimișir sau cu rozmarin; o boltă acoperită cu viță de vie aducând umbră, în răcoarea căreia poți merge cu picioarele goale; duzi și smochini; o grădină de zarzavat care permite autarhia alimentară. Micsandre.

---

[52] *Loc. cit.* (*n. t.*).

[53] *Ibid.*, II, 17, p. 83 (*n. t.*).

Romanii au fost arhitecți remarcabili. Clădirea reflectă întotdeauna o gândire. Era unul dintre modurile lor de a gândi. Să ne amintim de cărțile lui Vitruviu și de cele ale lui Fronto. Plinius cel Tânăr descrie un criptoportic, o galerie acoperită băgată în sol, boltită și monumentală – „ai zice, scrie el, o clădire publică"[54]. Ea păstrează răcoarea și ventilează minunat. Vânturile sunt oprite în exterior în timp ce căldura rămâne în interior. Curenții de aer obținuți prin deschizături produc temperaturile adecvate. Umbrele clădirilor apără de un soare prea brutal.

În această proprietate imensă, Plinius cel Tânăr a pus să i se construiască o căsuță – ea este chintesența locului: „La capătul galeriei, al criptoporticului și al grădinii este o căsuță, o adevărată încântare pentru mine. Eu am făcut-o. Are o cameră care e o vatră de soare: o parte dă spre mare, alta spre galerie, amândouă spre soare, iar dormitorul are ușile spre criptoportic și fereastra spre mare. Pe peretele din față este o nișă elegant construită, care poate fi unită cu dormitorul sau separată de el prin uși de sticlă și draperii care se pot da la o parte. În ea – două scaune și un pat, de pe care ai marea la picioare, la cap pădurea, în spate vilele: aceste priveliști ți le oferă, pe toate deodată sau pe rând, tot atâtea ferestre. Alături este un dormitor bun pentru somnul de noapte. De acolo, dacă nu deschizi ferestrele, nu auzi nici vorba sclavilor, nici murmurul mării, nici zbuciumul furtunii, nu vezi nici scăpărarea fulgerului și nici lumina zilei"[55]. Apoi: „Când mă retrag în această cameră, parcă mă simt departe de locuința mea și gust această deosebită plăcere în special în timpul Saturnalelor, când toată casa răsună de libertatea acestor zile și de strigăte de sărbătoare. În felul acesta nici eu nu tulbur plăcerea celorlalți și nici ei studiile mele"[56].

---

[54] *Loc. cit.* (*n. t.*).
[55] *Ibid.*, II, 17, p. 84 (*n. t.*).
[56] *Ibid.*, II, 17, pp. 84-85 (*n. t.*).

Plinius cel Tânăr își încheie scrisoarea lăudând meritele satului de alături: băi publice la orice oră, sole și creveți vânduți de pescari, legume și lapte, peisaje splendide. Apoi îi scrie lui Gallus: „Dacă tu nu râvnești la asemenea desfătări, ești prea citadin. Și cât aș vrea să ai această dorință, căci la atâtea merite pe care le are vilișoara mea s-ar adăuga cel mai prețios: șederea ta sub acest acoperământ"[57].

*

Ce ne învață această scrisoare? Că ochiul, după Plinius cel Tânăr, este o sărbătoare senzorială permanentă. Mai întâi *vederea*: plăcerea peisajelor joacă un rol important în această scrisoare către Gallus – marea, valurile, țărmul, muntele, câmpia, șesul, pădurile, pășunile, animalele, grădina; dar, chiar fără obiecte, numai vederea luminii se dovedește esențială: lumina zilei, a soarelui, a anotimpurilor, lumina variațiilor în cursul zilei între răsăritul și apusul soarelui, lumină asupra peisajelor pe măsura trecerii timpului – de aici interesul ferestrelor, al porților, al ușilor cu geamuri care sunt în număr mare.

Tratatul despre sublim al lui Longinus teoretizează ideea că sentimentul sublimului este generat de vederea unei naturi vaste și puternice, ample și spațioase, zumzăitoare și grandioase. Iată de ce „noi nu admirăm râurile mici, chiar dacă-s limpezi și folositoare, ci admirăm Nilul, Istrul sau Rinul, și încă și mai mult oceanul. Nu admirăm nici flacăra aceasta mică aprinsă de noi, cu toată lumina ei vie, ci ne minunăm mai curând de luminile cerești, deși adeseori se întunecă; și nu găsim nimic mai uimitor decât craterele vulcanului Etna, care aruncă pietre și stânci din adâncuri, iar câteodată revarsă din pământ fluvii de foc, de adevărat foc. În fața unor asemenea lucruri, vom spune că tot ce-i de folos sau trebuință e ușor de

[57] *Ibid.*, II, 17, p. 85 (*n. t.*).

dobândit pentru oameni, dar că numai ce-i neașteptat și rar le stârnește uimirea"[58]. Sublime sunt, deci, fluviile cu debit puternic, bolta luminoasă a Căii lactee, scurgerile de lavă ale vulcanilor sau proiectilele lor de foc.

Scrisoarea [lui Plinius cel Tânăr] către Gallus arată că peisajul văzut de la vila Laurentinum este sublim: marea, țărmul și valurile, jos; dar există și o altă scrisoare a sa, către Domitius Apollinaris, care se referă la... o altă proprietate a lui Plinius cel Tânăr, aceasta în Toscana, la poalele munților Apenini:

> „Ținutul este minunat. Imaginează-ți un amfiteatru imens așa cum numai natura poate să făurească. O câmpie deschisă și întinsă înconjurată de munți; munții poartă pe crestele lor codri înalți și bătrâni, în care găsești din belșug vânat de tot felul. De sus păduri tinere coboară pe povârnișul muntelui. În mijlocul lor dealurile acoperite cu pământ roditor (căci nu ajungi ușor la piatră, chiar dacă o cauți) nu sunt mai puțin mănoase decât câmpiile de la șes, recolte bogate se coc ceva mai târziu, dar nu mai puțin bine. La poalele munților se întind peste tot vii care împânzesc regiunea în lung și în lat, dându-i un aspect uniform. La marginea lor, formând ca o împrejmuire, cresc arbori. Apoi pajiști și lanuri de grâu, pământ pe care nu-l despică decât boi vânjoși cu pluguri foarte puternice; fiind extrem de dur, la prima arătură brazdele se înalță atât de mari, încât abia după nouă arături solul este afânat. Pe pajiștile smălțuite cu flori cresc trifoi și alte erbacee fragede și întotdeauna

---

[58] *Tratatul despre sublim al unui autor necunoscut* – atribuit lui Longinus. Traducere și note de C. Balmuș. Notiță introductivă de D. M. Pippidi, în *Arte poetice. Antichitatea. Poeticile antichității greco-latine.* Traduceri de C. Balmuș, G. Guțu, Ionel Marinescu, Mihail Nasta, Constantin Noica, D. M. Pippidi. Studiu introductiv D. M. Pippidi, București, Editura Univers, 1970, Cartea XXXV, 4, p. 348 (*n. t.*).

proaspete ca la prima recoltă, căci toate sunt alimentate de izvoare nesecate. Acolo însă unde e prea multă apă nu se formează bălți, pentru că pământul, fiind înclinat, varsă în Tibru apa pe care o primește și nu o absoarbe. Tibrul curge prin mijlocul ogoarelor și, fiind navigabil, aduce în oraș, cel puțin iarna și primăvara, toate roadele pământului; vara apele lui scad și, cu albia secată, nu-și mai merită numele de mare fluviu; toamna și-l recapătă. Va fi o mare desfătare să cuprinzi această priveliște de pe munte. Căci ai să ai impresia că privești nu câmpia, ci un peisaj pictat de o rară frumusețe; această varietate, această priveliște îți odihnește ochii ori încotro îi îndrepți.

Vila așezată la poalele dealului are o priveliște ca de pe înălțimi; panta lină urcă atât de ușor și pe nesimțite, încât, fără să-ți dai seama că urci, vezi că ai și urcat"[59].

Dacă vila Laurentinum oferă vedere asupra mării, țărmului și valurilor, vila toscană se află pe o câmpie la poalele unui munte, se văd coline care coboară în pante blânde, păduri primitive împodobind munții, soluri bogate pe care cresc grâul și vița de vie, apoi pomii fructiferi, pajiștile și câmpurile cu iarbă verde, trifoi, pâraie, dar mai ales un fluviu, și ce fluviu: Tibrul! De pe terasa acestei case luxoase, în afară de vederea asupra unui peisaj sublim, se zăresc de asemenea un hipodrom privat, cel al lui Plinius cel Tânăr, o grădină cu arbuști tunși, alei plantate cu platani, garduri de chiparoși, o mulțime de tufe de trandafiri, peluze trasate cu linia, borduri de cimișir tăiate în forma literelor numelui proprietarului, dispozitive hidraulice ingenioase, bazine, fântâni.

[59] *Op. cit.*, C. Plinius către iubitul său Domitius Apollinaris, V, 6 [Vila din Toscana], p. 155 (*n. t.*).

Găsim și un lucru stupefiant punând în valoare artele apei: o tăblie de masă „semicircular[ă] de marmură albă sub un umbrar de viță sprijinit pe patru coloane din marmură de Karistos. [...] apa, țâșnind parcă sub presiunea greutății celor așezați, curge prin țevi subțiri, se varsă în căușul unei pietre și se adună într-un bazin de marmură frumos lucrată care, printr-un mecanism nevăzut, este mereu plin, fără să se reverse. Farfuriile cu gustări și cele mai grele cu mâncăruri se pun pe bordura bazinului, cele mai ușoare, pe vase care plutesc și au formă de mici corăbii sau de păsări"[60]. Descrierea continuă cu multe precizări privind aceste jocuri de apă prezente peste tot în proprietate, stropind desigur – sunt foarte utile –, dar fiind frumoase la privit, îmbucurătoare la ascultat, răcoritoare cu ocazia căldurilor puternice – sunt foarte agreabile.

Plinius cel Tânăr are de asemenea grijă și de *pipăit*: în vilele sale, un dispozitiv judicios permite aerului cald să circule prin conducte și canalizări ascunse în interiorul casei; ridicarea temperaturii asigură corpului o palpare a aerului blândă și agreabilă; înălțimile plafonului și expunerea încăperilor sunt gândite și concepute în același sens: să permită pielii să sesizeze cea mai mică variație de temperatură sau de higrometrie; sala de baie cu apa sa rece sau caldă, sala de masaj, piscina pentru înot atestă plăcerea romană de a se îmbăia, de a se spăla, de a fi curat; îmbinarea încăperilor se joacă, în fine, cu căldura și cu frigul pentru a obține înăuntru contrarul a ceea ce vremea impune afară – răcoare în casă cu ocazia căldurii verii și căldură în încăperi în timpul frigului iernii. Umbra creată de pereți servește de asemenea la protejarea de arșița estivală; galeria înglobată, cu străpungerile sale bine gândite, canalizează curenții de aer în serviciul plăcerii oaspeților.

---

[60] *Ibid.*, V, 6, pp. 158-159 (*n. t.*).

Apa joacă un rol important la Roma: ne amintim de legenda după care construirea cetății n-a fost posibilă decât prin sacrificiul lui Marcus Curtius care i-a permis să ia cu el mlaștinile pentru a asana locul pe care s-a clădit orașul Imperiului. Apeductele aduc apa venită de foarte departe în cetate, în timp ce *cloaca maxima*, acel canal de scurgere gigant, recuperează apele uzate, cele ale persoanelor particulare, desigur, dar și cele ale latrinelor.

Băile publice ale termelor primesc mult public. Alături de luptele de gladiatori, ele sunt unul dintre semnele civilizației romane. Intrarea se face într-o sală în care se depun veșmintele; nuditatea nu este completă – se poartă ceva care ascunde sexul și fesele; câtva timp, băile au fost mixte; intri într-un loc în care se fac exerciții fizice – se ridică greutăți, se aleargă sau se joacă mingea; treci într-o sală călduță, apoi în alta mai încălzită, în sfârșit în ultima, o etuvă umedă în care transpiri; intri atunci într-o baie caldă; îți râcâi pielea cu un strigil, un fel de cuțit cu lamă încovoiată cu care te descotorosești de impurități; treci într-o etuvă caldă; poți atunci să te odihnești înainte de a merge la băile călduțe, apoi la cele reci. La ieșirea din acest parcurs, poți să faci masaj, să te epilezi, să te parfumezi.

Grija pentru sine și folosirea plăcerilor depun mărturie în favoarea unui corp care ignoră păcatul originar: un corp păgân pe care nu-l disprețuiești, dar nici nu-l venerezi ca grecii, pe care nu-l pedepsești, dar nici nu-l dedai moliciunii, pe care nu-l maltratezi, ci îi oferi îngrijire, preocupare și atenție.

Este vorba despre igienă, bineînțeles, dar și despre dietetica trupurilor care presupune o medicină în amonte: se previn bolile și se crede în calitățile termalismului. Se știe că este mai bine să previi decât să vindeci. Un corp sănătos nu este un corp narcisist sau egocentric, ci un corp întreținut în starea sa bună de funcționare. A nu fi bolnav și a face strictul

necesar pentru aceasta depind în felul lor de o logică epicureică: evitând ceea ce duce la neplăcere, se experimentează plăcerea de a nu suferi, de a nu fi bolnav. Vine atunci la întâlnire ataraxia...

Medicul Galenos din Pergam, care a oficiat la Roma, scria aceasta în *Proprietățile sufletului urmează stările trupului.* Astfel încât arta medicală se dovedește o propedeutică la filozofie. Nu există filozofie sau înțelepciune fără corpul filozofului sau al înțeleptului. El este prima cărămidă a edificiului existențial.

Gustul deține de asemenea un loc în arta de a trăi a lui Plinius cel Tânăr. În vocabularul contemporan, s-ar putea spune că preferă să cumpere de la producător, că mănâncă sănătos, că revendică o sobrietate fericită: nu „pești rari", ci sole și creveți, ne spune el – sola nu era atunci un pește rar, spre deosebire de calcan, care trecea drept felul de mâncare emblematic al lacomilor de felul lui Trimalchion din *Satyriconul* lui Petroniu; fructe de sezon culese chiar la fața locului: strugurii din via proprie, smochinele și dudele la timpul lor; „produse ale pământului", altfel zis: legumele din grădină; laptele vacilor care pasc pe pășunile din jur. Ne putem imagina că soiurile renumite nu sunt utile când podgoriile locale oferă un vin simplu, dar pivnița atestă și prezența vinurilor vechi, deci a sticlelor frumoase. Toate aceste prânzuri sunt luate în sălile de mese ale căror deschideri permit bucuria ochiului în același timp cu a gurii și a nasului.

Suntem departe de meniurile gargantuești atribuite romanilor, de mesele acoperite cu produse de lux, de rețetele extravagante care adună sfârcuri ori vulve de scroafă umplute, sau mistreți umpluți cu iepuri, ei înșiși umpluți cu păsărele, sau de acele mâncăruri confecționate cu nimic altceva decât cu limbi de porumbei... Dezmățul, orgia, bacanala, beția nu intră evident în compunerea meniului oțiului.

Într-o epistolă pe care i-o scrie lui Genitor, Plinius cel Tânăr comentează corespondența interlocutorului său, în care acesta se plânge de o cină somptuoasă în cursul căreia se plictisise „de vreme ce printre mese se învârteau măscărici, dansatori, bufoni"[61]. Plinius cel Tânăr afirmă că nu are nimic din toate acestea la el acasă, bineînțeles, dar că suportă totul cu filozofie. De ce n-are *acestea la el acasă*? „Fiindcă nu-mi face nici o plăcere și nici o surpriză dacă măscăriciul spune ceva necuviincios, bufonul o prostie, iar dansatorul ceva obscen"[62]. Plăcerea unora este neplăcerea celorlalți: cel care apreciază orgia nu gustă rafinamentul sau delicatețea unei plăceri subtile. Plinius cel Tânăr conchide că trebuie tolerat gustul celorlalți pentru ca ei să-l tolereze pe al nostru și pe cel al prietenilor noștri.

Suntem departe aici de caricatura unei Rome în care banchetele sunt ocazii de a se ghiftui, de a se destrăbăla până a nu mai fi decât un deșeu – ca la Petroniu... Filmul *peplum*[63] corespunzător constă în prezentarea romanilor ca pe niște oameni care înfulecă, se îmbuibă, se umplu de o mare cantitate de hrană și de vin înainte de a merge să vomite pentru a putea reîncepe...

Emit ipoteza că această caricatură a romanului care mănâncă precum un animal provine din vechiul dispozitiv care discreditează Roma contra Atenei și face din prima o lume în care se mănâncă pentru a vomita și din a doua un univers în care de-abia te hrănești pentru a te preocupa numai de Ideile pure. Pe de o parte, festinul lui Trimalchion în *Satyriconul* lui Petroniu, pe de altă parte, *Banchetul* lui Platon cu discursurile sale care vrăjesc sufletul în timp ce se

---

[61] *Ibid.*, IX, 17 [Chestiune de gust], p. 279 (*n. t.*).

[62] *Loc. cit.* (*n. t.*).

[63] Filmul *peplum* sau *cu săbii și sandale* este un gen de film istoric sau epic încercând să imite epopeile istorice cu buget mare de la Hollywood (https://ro.wikipedia.org/wiki/Film_peplum, *n. t.*).

uită corpul – de altfel, ce se mănâncă la acel faimos *Banchet*? Nimic, doar Idei...

Bineînțeles, în căutarea hedonismului subtil al ochiului, nasul nu este uitat și, tovarăș al gustului, *mirosul* este și el solicitat. Cețurile care ajung până în casă când vântul suflă dinspre sud poartă aerul iodat al Mediteranei parfumat cu furtunile Africii. La care se adaugă miresmele create de voința grădinarului: aromele dulci și nuanțate ale cuișoarelor de... micsandră care nu se numește astfel întâmplător, mirosul puternic și persistent de pipi de pisică al cimișirului, exalarea rozmarinului sau, într-o altă proprietate, din Toscana, crânguri de roze oferind infinite variații olfactive în funcție de momentele zilei și anotimpuri, sub arșița soarelui sau în suplețea unei dimineți cu rouă. Parfumul este o lume; lumea este un parfum.

În fine, *auzul*. Ar trebui să vorbim aici despre freamătul orașului, despre vacarmul de pe străzi, strigătele din piețe, gălăgia din for, despre moartea tăcerii în cetăți, pentru a diserta mai bine despre calitățile reparatoare ale tăcerii, ale calmului sau ale zgomotelor alese: cele care urcă dinspre mare, fluxul și refluxul valurilor; în depărtare, mugetul vacilor al căror lapte se bea; foșnetul vântului în spalierele viei, în crengile smochinului sau în tufișurile de muri; cântul păsărilor asociat cu un asemenea loc; modulațiile vântului, de la murmurele verii la mugetele toamnei apropiindu-se de iarnă. Casa lui Plinius cel Tânăr este construită în așa fel încât lasă să vină zgomotele sau le maschează, le interzice pe acelea care deranjează, precum ciorovăiala personalului cu ocazia Saturnaliilor, le acceptă pe cele care repară, destind,

îmblânzesc, calmează, odihnesc – cele ale mării mereu reîncepute[64] sau cele pe care tăcerea le fixează...

Scrisul și cititul fac de asemenea parte din programul ocupațiilor romane. Plinius cel Tânăr precizează că, în casa sa, el dispune de o bibliotecă; el adaugă că aceasta cuprinde cărți de lucru mai mult decât de destindere. Este vorba despre o etajeră – ne-ar fi plăcut să știm ce se găsea pe ea! Ce cărți aparțineau lucrului și ce cărți, recreării? De altfel ce fel de lucru? Cel de avocat care era el, de senator, de consul, de guvernator imperial care era de asemenea? Doar dacă nu era vorba despre lucrul asupra sa din perspectiva ocupațiilor. Ne imaginăm greu că, în ceea ce am putea numi reședința sa secundară, Plinius cel Tânăr vrea să dispună de lucrări care i-ar permite să cizeleze o pledoarie sau un discurs la senat, activitate pe care o rezerva poate biroului său din Roma.

Erau deci acolo probabil cărți utile edificării de sine; filozofi sau poeți; și naturaliști, pesemne; scrieri care ne permit să înțelegem lumea. Homer și Hesiod? Platon și Aristotel? Lucrețiu și Virgiliu? Cicero și Titus Livius? Autori din care s-a pierdut totul, inclusiv numele... Nu vom ști niciodată...

Plinius cel Tânăr dorea să-și desăvârșească opera filozofică prin prezența prietenului său Gallus. Prietenia și cititul întrețineau o relație intimă. Cititul mut este tardiv. Trebuie să-l așteptăm pe sfântul Augustin, care îl practica printre primii, pentru a constata că, până la el, a citi în mod tăcut părea un miracol – suntem atunci cu el în secolul al IV-lea al erei comune.

Cartea costă scump; puțini știu să citească; posesia cărților permite afișarea rangului social în același mod cu statuile sau cu mobilele frumoase; Plinius cel Tânăr are

[64] « La mer, la mer toujours recommencée ! », Paul Valéry, « Le Cimetière marin », 1920 (*n. t.*).

cărți – normal. El scrie versuri de unsprezece silabe – endecasilabi; le citește în public și le cere prietenilor săi să le corecteze. La baie, în litiera care-l duce de la Roma la casa sa, în timpul meselor, compune pe subiecte diverse: „În ele glumesc, fac ironii, iubesc, sufăr, mă tânguiesc, mă înfurii; fac descrieri, unele fără pretenții, altele mai îngrijite"[65]. Îl întreabă pe Paternus despre titlul potrivit pe care să-l dea operei sale: *Epigrame*? *Idile*? *Egloge*? *Mici poeme*? În ceea ce-l privește, a ales *endecasilabii*... Ceea ce echivalează cu a numi *Roman* un roman și *Teatru* o piesă de teatru... Nu se știe ce a răspuns Paternus –, iar acele versuri n-au traversat epocile.

Cartea este deci citită în public. Adunările permit reunirea acasă a prietenilor, relațiilor, cunoștințelor care asistă la lectura făcută de un profesionist. El poate fi sclav – căci existau sclavi învățători, scribi, contabili sau atribuiți unor sarcini intelectuale.

Într-o scrisoare către Vestricius Spurinna, Plinius cel Tânăr relatează detaliile unei lecturi făcute acasă la Calpurnius Piso, despre distihuri elegiace pe tema astronomiei... Mai întâi câteva informații despre dicția cititorului: „... căci pentru variație și după caz, el înălța sau cobora tonul, de la sublim trecea la familiar, de la simplu la încărcat, de la serios la vesel, totul cu un talent egal. Toate acestea erau puse în valoare de vocea plăcută, iar vocea, de modestia lui; figura lui trăda o mare tulburare – adevărate podoabe pentru cel care citește"[66]. După lectură, Plinius cel Tânăr mărturisește că l-a „sărutat de multe ori și îndelung"[67] pe cititor pe care l-a încurajat să continue pe această cale. A

---

[65] *Op. cit.*, Cartea IV, 14, C. Plinius către iubitul său Paternus [Endecasilabii lui Plinius], p. 134 (*n. t.*).

[66] *Ibid.*, Cartea V, 17, C. Plinius către iubitul său Vestricius Spurinna [O lectură în public a lui Calpurnius Piso], p. 171 (*n. t.*).

[67] *Loc. cit.* (*n. t.*).

felicitat-o pe mama sa, apoi pe fratele său. Tânărul făcea parte din una dintre familiile cele mai de vază din Roma.

O altă scrisoare a lui Plinius cel Tânăr, adresată lui Restitutus, tratează și ea despre o lectură acasă la un prieten. Plinius cel Tânăr precizează că textul, despre care nu ne spune nimic, era splendid și că, în cursul acesteia, „doi-trei, cunoscători în ale literaturii, după părerea lor și a altora, ascultau ca niște surdo-muți. N-au deschis gura, n-au mișcat o mână, nu s-au ridicat în picioare, nici măcar din oboseală de prea multă ședere"[68]. Aceste considerații ne comunică faptul că nu era deci astfel de fiecare dată când avea loc o lectură publică. Dacă acea concentrare îi pare extraordinară lui Plinius cel Tânăr, înseamnă că deconcentrarea constituia atmosfera obișnuită...

De rerum natura a lui Lucrețiu a fost compusă din perspectiva acelor lecturi private. Dovadă titlurile secundare care însoțesc dintotdeauna lucrarea: ele permiteau cititorului să regăsească ușor un pasaj pentru a-i face lectura. Este un fel de cuprins integrat textului care îl fracționează în tot atâtea fragmente alese. Astfel, la începutul cărții întâi: „Invocație către Venus", „Cuprinsul poemului", „Triumful lui Epicur asupra religiei", „Crimele cauzate de superstiția religioasă. Ifigenia", „Primul adevăr: nimic nu se naște din nimic" etc.

Trebuie deci să ne imaginăm această lucrare în versuri a lui Lucrețiu ca un text care a fost citit în configurația ociului roman. Probabil acasă la Memmius, dedicatorul poemului, în prezența prietenilor săi convocați cu acea ocazie. Era deci vorba mai puțin de a-l converti pe comanditar cât de a răspunde comenzii sale: astfel, *De rerum natura* nu este o lucrare militantă destinată să-i aducă pe cititorii sau auditorii săi la adevărul epicureismului, ci un pretext roman pentru

[68] *Ibid.*, Cartea VI, 17, C. Plinius către iubitul său Restitutus [Impresii în urma unei lecturi în public], p. 190 (*n. t.*).

destindere. Căci nu este vorba numai despre filozofia lui Epicur în această lucrare care se dovedește mai degrabă o enciclopedie a lumii în stare să distreze și să învețe, să amuze și să cultive persoana care aude sau citește textul.

În fine, prietenia, asupra căreia voi reveni pe larg, poate de asemenea să se înscrie în perspectiva oțiului. Plinius cel Tânăr își descrie proprietatea ca un agent imobiliar ontologic: ea este mare, frumoasă, vastă, permite percepții, senzații, emoții superbe, este un loc filozofic, pentru că face posibilă coincidența de sine cu sine, este un sipet pentru o viață senzuală, altfel spus pentru o viață care se bucură de simțuri într-o logică hedonistă fără să plătească prin neplăcere niște plăceri, care prin acest fapt, ar înceta să mai fie așa. Dar el își încheie scrisoarea spunând că toate acestea n-au nici o valoare dacă prietenul său nu este cu el, acasă la el, pentru a împărtăși această plăcere a vieții.

*

Oțiul este arta de a trăi pe deplin condiția de muritor senzual și voluptuos. El presupune calmul cu lumea pentru a face pace cu sine însuși; sau, ceea ce vrea să spună același lucru, calmul cu sine însuși pentru a face pace cu lumea. El creează condițiile unei posibile estompări a accesoriului pentru a se concentra numai pe esențial. Esențialul? Construcția de sine ca o forță în mișcare. Accesoriul? Tot ceea ce nu este esențialul...

Această artă de a se pune sau de a se repune în centrul sinelui permite crearea unei axe existențiale de la care se organizează lumea pentru sine. Trebuie deci făcut loc liber pentru a găsi drumul plenitudinii ființei. Să-i îndepărtăm pe inoportuni și să-i alegem pe prieteni, să îndepărtăm lumea și să ne facem o lume așa cum ne-o dorim, să alegem tot ceea ce face din noi propriii subiecți, să facem să tacă zgomotul celorlalți, al oamenilor, al lumii pentru a nu mai auzi decât

tăcerea dintre sine și sine, să părăsim orașele și să preferăm viața la țară.

Oțiul roman este odihna corpului care o atrage pe cea a sufletului, odihna sufletului care o atrage pe cea a corpului. Sufletul nu este spiritual, imaterial, nemuritor, invizibil, cum ne învață Platon în dialogurile sale; el este subtil atomic, material, muritor, vizibil, pentru că definește o energie consubstanțială corpului. Lucrețiu spune exact ceea ce este el: o parte a corpului la fel ca mâinile, picioarele, ochii și alte părți ale corpului viu... Există în corpul concret o minte și un suflet – două entități, nu una singură... Desigur, aceste două părți distincte sunt unite într-o aceeași substanță atomică, dar nu confundate. Mintea este gândire și se găsește în partea mediană a pieptului, este locul emoțiilor, precum spaima, frica, bucuria; cât despre suflet, compus din mici atomi subtili, el se găsește în totalitatea corpului, repartizat în vene, carne, nervi și ascultă de impulsurile minții. Activitățile minții și ale sufletului pot fi separate. Dar când mintea este puternic afectată, sufletul se emoționează. Trei elemente constituie mintea: vântul, focul, aerul; dar trebuie adăugat la ele un al patrulea, care n-are nume, dar nu este fără realitate materială: sunt de fapt atomii cei mai fini, cei mai mici și cei mai puțin numeroși care există... Ea este un fel de prim motor al fiecărei mișcări care se efectuează în corp, de la minte plecând imboldul:

> „Ea cea dintâia se mișcă, fiind din mărunte semințe,
> Apoi primește imboldul căldura cu-ascunsa suflare,
> Aerul vine la rând și cu toatele-n urmă se mișcă:
> Sângele e zbuciumat, măruntaiele-s toate pătrunse
> De tulburări, în sfârșit și în oase și-n măduvă intră
> Fie-o simțire plăcută ori fie durerea cea cruntă"[69].

[69] Titus Lucretius Carus, *op. cit.*, Cartea a III-a, v. 246-251, p. 96 (*n. t.*).

Există deci o forță ascunsă în atomi care este forța tuturor celorlalte forțe prezente în corp. Oțiul instaurează și restaurează această forță.

Romanii n-au ce face cu sufletele imateriale care permit transmigrația și dau în metempsihoză sau în metensomatoza cea scumpă inimii lui Pitagora dar și, mai ales, celei a lui Platon, al cărui „Phaidon" se dovedește matricea ficțiunilor creștine în materie de suflet. Faptul că un om se poate reincarna într-un porc, pentru că a dus o viață de porc, cum afirmă cel care trece drept principele filozofilor, ne permite să înțelegem răsunetul metafizicii platoniciene – din care Occidentul iudeo-creștin trăiește încă, măcar partea care a mai rămas din el...

Oțiul este o artă atomică, materialistă, hedonistă. El presupune grija sufletului de către corp și a corpului de către suflet – de vreme ce este vorba despre două moduri de a vedea un singur și același lucru.

Corpul roman este plin de el însuși și vid de toate ficțiunile grecești, deci creștine. El ignoră viciul, păcatul originar, urma infamantă a unei crime comise de primul bărbat și de prima femeie.

Etimologic, *a exista* înseamnă a fi plasat, altfel spus: a-și fi găsit locul. Înseamnă a face să-ți apară o ființă ce era încleiată în argila materiei, a-i da sens și corp, carne și suflet. Oțiul face posibil exercițiul existenței, pe când lipsa sa te constrânge la doar a trăi. Animalele pe care Plinius cel Tânăr le vede prin ferestrele vilei sale toscane trăiesc, dar numai Plinius există. Sunt și oameni care își petrec viața doar trăind și niciodată existând. Folosirea timpului este folosirea sinelui; înțeleapta folosire a timpului este înțeleapta folosire a sinelui.

Intermediul 1

Panaitios îl inventează pe omul roman

Apartenența la o școală sau alta nu este deloc o problemă în filozofia antică romană. Se filozofează așa cum îți faci piața; nimeni nu este ștampilat neapărat drept stoic sau epicureic, cinic sau pyrrhonian; iei ceea ce găsești pentru a te servi la momentul potrivit. Dacă o idee stoică este utilă, ești stoic atât cât durează această idee; dacă este rândul unei idei epicureice, atunci fie și o idee epicureică; nimic nu va interzice să fie invitat Platon dacă este mai util decât Zenon, sau Aristotel dacă este mai eficace decât Pyrrhon.

Filozofia romană nu este deci o disciplină care ar pluti pe cerul ideilor, hrănindu-se cu mana presocratică, cu nectarul platonician sau cu ambrozia peripateticiană, ci o artă militară utilă pentru a dibui o tactică optimă, pentru a o pune în serviciul unei strategii existențiale. Filozoful contribuie la arta romană a războiului: trebuie să-și învingă atât adversarul cât și adversitatea. A gândi înseamnă a merge la luptă.

Musonius Rufus trece în mod obișnuit drept un filozof stoic influențat de cinism. Altfel spus, a profitat de Zenon și de Cicero ca și de Antisthenes și de Diogene. Totul va depinde de împrejurări, de fapte, de loc, de ocazie, de interlocutor. Romanii sunt pragmatici, iar filozofii, oricare ar fi ei, produc unelte utilizate doar pentru pana existențială. Nu vom cere unei chei franceze să repare ceea ce obține ciocanul și *viceversa*. Nu ne trebuie o masă conceptuală când avem nevoie de o șurubelniță retorică.

Această specificitate pragmatică și empirică a Romei este de-ajuns să spulbere prejudecata că ideile și filozofia ar fi fost inventate în Grecia, pe când Roma s-ar fi mulțumit să

traducă acele genii pentru a nu obține din ele decât o infamă zeamă departe de înălțimea sublimului elen.

Filozofia la Roma este deci constituită mai mult din grupuri decât din școli. „Micile adunări de pitagoreici", după cum scrie bătrânul meu profesor Lucien Jerphagnon în *Istoria Romei*[70], există din secolul al VI-lea, timp în care Roma nu este încă la Roma cu adevărat. Aristocrația, adevăratul public al acestor gânditori, găsește motiv să-și domolească angoasele existențiale în acele locuri în care se învață că omul este constituit dintr-o parte muritoare, corpul, și dintr-o parte nemuritoare, sufletul, și că acesta din urmă este susceptibil de a supraviețui după moarte, cu condiția să trăim conform acestei părți luminoase din noi.

Roma, care nu detestă nimic mai mult decât secesiunea și orice ar putea scoate romanii de pe orbita civică și religioasă, deci politică a Romei, nu vede pitagorismul cu ochi buni. Iată din ce motive, în anul 186, cărțile acestor sectanți sunt distruse. Nu-i destul pragmatism, ci prea multă fantezie. La Roma, nu sunt iubiți oamenii care își iau rămas bun de la realitate, preferându-i ideile.

Epicureismul a părăsit Grecia pentru Italia. Romanizându-se, filozofia Grădinii devine mai puțin impracticabilă decât ceea ce pretindea ascetul Epicur. Epicur nu aspira decât să-și stingă setea cu un pahar de apă, iar foamea, cu o felie de pâine uscată. Un mic blid cu brânză oferit de un discipol a fost într-o zi ocazia unui exces. Asta spune totul... Dar, la Roma, o tartină nu-i de-ajuns.

La umbra Vezuviului, în Campania, epicureismul nu este o asceză, ci o voluptate. Virgiliu, Catullus, Tibullus, Properțiu, Horațiu, chiar și Lucrețiu acaparează această gândire pentru a-și face mierea lor poetică. În vilele bogaților mecena, se mănâncă, alături de pâinea coaptă în casă, sardele

---

[70] *Histoire de la Rome antique. Les armes et les mots*, 4e édition, revue et augmentée, Paris, Éditions Tallendier, 2002, p. 60 (*n. t.*).

proaspete stropite cu uleiul măslinilor de pe câmpul proprietății, totul însoțit de un vinișor alb, răcoros, provenit din podgoriile locale. Se consideră că acest chiolhan oferit prietenilor este de-ajuns fericirii oamenilor.

Când epicureicii se duc la Roma pentru a trăi conform lui Epicur, ei întîlnesc o opoziție fermă din partea autorităților: Epicur nu te invită oare să „trăiești ascuns" pentru a trăi fericit? Nu face el măsura fericirii din individul care trăiește la marginea cetății? Nu consideră el oare că politica generează necazuri celui care își face din ea o profesiune ca și celor care o suportă în fiecare zi? La Roma, cetate a civismului, catehismul epicureic este văzut ca eretic. Discipolii lui Epicur sunt expulzați în anul 173 înaintea erei comune. A doua expulzare va avea loc cu câțiva ani mai târziu, în 161.

Pitagoreicii? Prea necredincioși față de ordinea religioasă romană. Epicureicii? Prea lipsiți de simț civic potrivit ordinii politice romane. De unde se vede că, la Roma, filozofia este luată în serios: se știe că ea poartă idei care pot submina ordinea socială și că se ține mai mult la forma și la forța cetății decât la frumoasele construcții teoretice.

În anul 155, sosesc la Roma trei filozofi greci. Au ca misiune să apere dosarul Atenei într-un dezacord care o opune unui oraș din Attica. Să constatăm că Grecia îi solicită pe filozofi să efectueze o muncă de avocat; înseamnă că, pentru ei, arta sofistică se confundă cu practica filozofică. Cine sunt ei? Un aristotelician: Critolaos, un stoic: Diogene din Babilon, și un susținător al Noii Academii: Carneade.

De vreme ce este la Roma, Carneade ține conferințe. Gândirea sa este influențată de scepticism: el spune că înțeleptul n-ar putea afirma nimic sigur și incontestabil – dar o afirmă în mod sigur și incontestabil; se va mulțumi cu preferabilul – acest preferabil este totuși schimbător; își va da deci asentimentul unor lucruri care nu vor fi incontestabile –

dar o va face în mod sigur și incontestabil; face din interes motorul fiecărei vietăți, inclusiv omul; ruinează fondul de comerț al haruspiciilor[71] cu considerații contra astrologiei... Este mai mult decât poate suporta Roma.

Căci, în cetate, se învață virtuți clare, limpezi și precise; nu-ți schimbi părerea după cum bate vântul; lumea nu vrea preferabilul, ci incontestabilul – nu ești sigur de preferabil, căci preferi incontestabilul preferabilului; se face din cetate epicentrul a tot ceea ce există; se practică o religie mai puțin transcendentă decât imanentă și aceasta în scopuri de coeziune socială și politică.

Din moment ce Carneade este un ferment de descompunere grecesc, nu poate fi tolerat în orașul roman. Cato, emblematicul purtător al virtuților romane, pune la vot o lege în senat care invită acest trio să se întoarcă la el acasă pentru a-i învăța aceste nerozii pe compatrioții lor greci. Dovadă, în trecere, că Roma nu este prostește admirativă în fața a tot ceea ce este grecesc și că dispune de criterii pentru a lua ceea ce-i convine și a îndepărta ceea ce nu i se potrivește.

Romei nu-i plac delirurile pitagoreice ale metensomatozei; ea nu gustă individualismul hedonist al epicureicilor; nu apreciază nici sofistica și nici retorica greacă. Acele faimoase „maimuțe" ale lui Paul Veyne[72] se dovedesc de fapt foarte puțin simiești!

Dacă trebuie să convocăm un bestiar, eu țin mai degrabă la lupoaica romană care îi elimină din cetate pe gânditorii care, ca Thales, privesc cerul dar, din acest motiv, cad în prima fântână ce le iese în cale atrăgându-și râsul

---

[71] Colegiu oficial de preoți care explicau întâmplările ieșite din comun și prevesteau viitorul, interpretându-le după măruntaiele animalelor jertfite sau cercetând diverse fenomene cerești (*n. t.*).

[72] « Les Romains sont les singes des Grecs », Paul Veyne, *L'Empire gréco-romain*, Paris, Éditions du Seuil, 2005, frază preluată de la Pietro Della Valle: « Les Latins sont les singes des Grecs », *Suite des fameux voyages de Pietro Della Valle, gentilhomme romain, surnommé L'illustre voyageur...*, partea a doua, Paris, 1663, p. 222 (*n. t.*).

servitoarei trace – bona portugheză sau indoneziană a timpurilor noastre...

Romei nu i-o fi plăcut niciodată filozofia, toată filozofia? Nicidecum. Departe de asta. I-a plăcut stoicismul. I-a plăcut și l-a dus la un stadiu existențial și concret la care nu ajunsese formula sa greacă – mă gândesc la Zenon, Cleantes sau Chrysippos.

Omul care asigură devenirea romană a stoicismului grec este Panaitios din Rodos. El este discipolul lui Antipatros din Tars care este fondatorul Porticului[73], altfel zis paznicul ortodoxiei școlii stoice. Papa lui, ca să spunem așa. Într-o zi, Panaitios va ocupa și el acest post, la rândul său. A provenit dintr-una din familiile cele mai nobile din Rodos. Numele familiei sale fusese onorat de strategi și de atleți celebri. Era foarte bogat. Se aprecia și întinderea cunoștințelor sale.

Panaitios sosește în Orașul etern după anul 146 înaintea erei comune și trăiește aici mai mulți ani. Devine prietenul lui Scipio Aemilianus, omul care a distrus Cartagina, frecventând cercul conducătorilor Romei. Într-un anumit mod, se poate spune că Panaitios a inventat stoicismul roman așa cum îl cunoaștem astăzi în linii mari.

Panaitios își ia anumite libertăți față de doctrina greacă. Adaugă un pic din Academie și puțin din Lykeion – ai întotdeauna nevoie de Platon și de Aristotel când filozofezi! Lasă de-o parte tot ceea ce ține de cerul Ideilor: ontologia, metafizica, teologia, cosmologia.

Pe când stoicismul originilor te invită să trăiești potrivit naturii și, pentru aceasta, te trimite în cosmos ale cărui legi

[73] Porticul cu coloane, decorat de pictorul Polygnotos cu aspecte de la distrugerea Troiei, luptele atenienilor cu amazoanele și bătălia de la Maraton. Aici își ținea lecțiile Zenon și aveau loc discuțiile cu discipolii săi (*n. t.*).

trebuie să le cunoști pentru a te supune lor, Panaitios coboară filozofia pe pământ și, întorcând spatele cosmosului, se regăsește în fața omului: de acum înainte acesta va fi măsura. Este o revoluție copernicianã care desprinde stoicismul de pe cerul grec pentru a-l cultiva în pământ roman.

Panaitios renunță la stoicismul vechi care se baza pe o natură umană universală confundând barbari și oameni liberi, bărbați și femei, aristocrați și sclavi. Apoi elaborează o concepție despre această natură mai puțin ideală, mai puțin transcendentală și mai imanentă. În fiecare dintre noi există o natură umană universală, desigur, dar ea atinge natura proprie a individului. Suntem deci cu toții asemănători în cosmos și unici în același timp. Panaitios inventează individul...

După el, fiecare trebuie să-și aleagă viața care îi convine. Datoriile unuia nu vor fi cele ale altuia. Trebuie să trăim după natura noastră; trebuie deci să știm ceea ce este ea; pentru aceasta, trebuie să plecăm în căutarea a ceea ce suntem în mod subiectiv, individual, personal.

Pe vremuri, stoicii făceau distincția între acțiunea într-adevăr dreaptă și acțiunea pur și simplu convenabilă. Panaitios consideră că acțiunea convenabilă este deci bună din punct de vedere moral. Măsura nu mai este ideea; realitatea devine orizontul filozofic. Cu Panaitios, virtutea nu este un eroism intangibil, ci o practică existențială posibilă. Nu există un Înțelept anume, dar înțelepciunea este posibilă.

Care este natura noastră? Suntem înclinați să trăim și să vrem să trăim; să ne căsătorim pentru a face progeniturи și a le asigura existența într-o familie; să uzăm de rațiunea noastră pentru a crea legături cu altul, în familie deci, dar și în afara ei; să aparținem unor comunități, cea a limbii, a poporului, a cetății, a rasei.

Care ne sunt datoriile? Mai întâi față de patrie, apoi familia, apoi perechea, apoi copiii. Panaitios ierarhizează datoriile, considerând că nu avem niciodată de a face cu abstracțiuni, ci cu persoane reale. Gata cu stoicismul grec

care face elogiul cosmopolitismului și al iubirii egale a oamenilor, oricare ar fi ei. Panaitios îndrăznește o morală aristocratică, electivă, chiar selectivă.

El dorește o etică puternică pentru cel apropiat și mai slabă pentru cel îndepărtat. Vechii stoici priveau spre cosmos; stoicismului roman al lui Panaitios îi pasă de comunitatea imediată – de la patrie la familie, fără a-i uita pe copii. Politica este deci o etică. Omul de stat servește statul și nu se servește de el: el are sensul interesului general și al bunului public; își pune viața personală pe planul doi și își consacră existența acestei sarcini care îl solicită în întregime.

Care este virtutea socială cea mai înaltă? Dreptatea. Ea nu constă în a da același lucru la toată lumea, ci fiecăruia ce i se cuvine. Ea înseamnă respectul contractelor încheiate. De aici importanța cuvântului dat, a angajamentului, a onoarei. Justiția apără comunitatea, este prima sa funcție.

Un roman este deci un om care practică *dreptatea*, *buna-cuviință*, *măreția sufletească*. Morala îl privește pe individ, desigur, dar ea vizează mai ales subordonarea sa față de comunitate care, în schimb, îl sprijină. Dreptatea este deci grija pentru ceilalți; nedreptatea este preeminența sinelui în pofida celorlalți, fără ceilalți, ba chiar contra celorlalți. Altruismul este virtute și dreptate, egoismul este viciu și nedreptate.

În această perspectivă, Panaitios nu-l concepe pe filozof ca pe un înțelept în turnul său de fildeș, ca pe un om studios care nu părăsește niciodată cabinetul și cărțile sale, biroul și biblioteca. Să te consacri numai studiilor fără să acționezi pentru binele celorlalți constituie în egală măsură o nedreptate.

Panaitios vrea război când nimic altceva nu mai este posibil și când a fost încercat totul pentru a-l evita. Când nimic altceva nu mai este previzibil, el îl înscrie într-un cadru care integrează datoriile și inamicul. Nici răzbunare și nici

pedeapsă: trebuie să vrei pacea și, o dată luptele terminate, dacă ești învingător, să excelezi în *clemență* și *omenie*.

Același lucru cu sclavii, cu săracii și cei umili cărora li se datorează de asemenea dreptate. Ceea ce nu-l oprește, ca bun roman, să considere că starea de salariat este degradantă, pentru că retribuie o muncă, ceea ce este josnic, și nu un talent. Artizanul, comersantul, bucătarul fac parte din clasa servitorilor.

Dreptatea trebuie însoțită de *generozitate*, o virtute conformă naturii umane. Ea nu trebuie să fie risipă; se cuvine ca ea să se exercite în măsura mijloacelor noastre. Ea trebuie să-i vizeze pe cei care o merită, altfel spus pe cei care ne sunt cei mai apropiați. Pentru ceilalți, va fi după merit.

Prietenia este o virtute care joacă un rol major în economia acestei morale aristocratice romane. Ea este o relație electivă care ignoră obligațiile familiale. Ea privește două persoane de același rang care împărtășesc aceleași gusturi și se recunosc în aceleași moravuri. Ea ne leagă și ne obligă: material, dar și spiritual, îi datorăm într-adevăr sprijin prietenului nostru.

Buna-cuviință la care invită Panaitios trimite la *măsură*, care întreține o relație cu estetica, deoarece își propune să creeze frumusețe, altfel spus ordine și armonie. Ea ne învață să ne comportăm cum trebuie, cum se cuvine. Ea se referă la gesturile noastre, la priviri, la atitudinea noastră, la locuința noastră, la interior, la ținută, la veșminte, la modul de a vorbi, de a merge, de a ne deplasa – tot ce ne exprimă și ne arată. Ea este ceea ce dă ținută lucrului fără de care el se lăbărțează.

Se va evita deci grosolănia, vulgaritatea, nepolitețea, bădărănia, mojicia, țopârlănia. Se va îndepărta orice cuvânt, orice atitudine, orice gest care i-ar putea răni sau ofensa pe ceilalți. Măsura impune o rezervă.

Această morală a grijii pentru celălalt se va încarna în *arta conversației* care permite să nu monopolizăm vorbirea, deci atenția, ci să-i dăm fiecăruia posibilitatea de a exista în

ochii comunității. Vom fi atenți să nu vorbim pentru a nu spune nimic, să nu-l vorbim de rău pe cineva în absența sa, să nu plictisim printr-un monolog neinteresant, să nu facem să treneze o discuție care se învârte în cerc, să nu vorbim despre noi și cu atât mai puțin să ne aducem singuri elogii. Această artă nu este nimic altceva decât o practică a *respectului* pentru celălalt.

Pentru Panaitios, binele și virtutea constituie utilul. Iar omul util este idealul spre care trebuie să tindă toate eforturile. În raporturile noastre cu ceilalți, trebuie să obținem *bunăvoința* pe care o producem manifestându-ne generozitatea, *încrederea* pe care putem conta îmbinând dreptatea și prudența, *admirația* care survine atunci când aceștia își manifestă virtuțile la un înalt grad. Ansamblul acestor trei virtuți contribuie la generarea *gloriei* de care romanul este legat.

Panaitios propune o etică aristocratică punând preț pe virtuțile asociate în mod obișnuit acestui fel de morală: generozitate, mărinimie, liberalitate, răbdare, omenie, indulgență, altruism, prietenie, politețe, eleganță, amabilitate, curtoazie, bună-cuviință. Aici își au originea morala cavalerească și etica onoarei.

Cum ar fi putut să nu-i placă Romei această înțelepciune practică? Ea îi dă familiei și patriei un rol major; ea vrea să fie concretă și practică, departe de toate himerele gândirii grecești; ea se sprijină pe un om real și nu pe o Idee de om; ea vrea să facă posibilă virtutea prezentând-o ca pe un proiect într-adevăr realizabil; ea promovează valori individuale care sunt tot atâtea valori sociale, pentru că individul este astfel creat, dar nu este gândit ca izolat, tăiat, separat de toate comunitățile, este dimpotrivă realizat de ele; ea face loc prieteniei care este comunitatea ideală realizată și prezentabilă ca model.

La Roma, pitagoreicii nu plăceau, fiind prea eterați, epicureicii nici ei, prea juisori, sofiștii nici ei, prea lipsiți de spirit civic, nici scepticii, prea nihiliști. În schimb, stoicismul

lui Panaitios care coboară școala stoică greacă de pe stinghia sa ideală pentru a o implanta în glia romană, convine de minune. Vorbind despre el, Lucien Jerphagnon scrie: „Cu stoicismul, Roma și-a găsit o doctrină"[74]. N-aș fi putut spune mai bine.

[74] *Op. cit.*, p. 50 (*n. t.*).

3

A SUFERI

Cărbunii aprinși ai lui Mucius Scaevola

Cum să fii ferm în durere?

Suntem în secolul al VI-lea înaintea erei comune. Etruscii asediază Roma pentru a impune întoarcerea lui Tarquinius. Regele lor, Porsenna, îi înfometează pe locuitorii orașului. O a doua armată îi dă ajutor. Tânărul patrician Caius Mucius Scaevola trece, ne spune Plutarh în viața lui Poplicola, drept „un bărbat destoinic pentru orice fapte de ispravă, dar mai ales era foarte bun în război"[75]. Sub pana autorului *Vieților paralele*, măsurăm întinderea complimentului.

Scaevola nu suportă această situație care permite etruscilor, atât de des bătuți de romani în trecut, mai ales de propriii soldați, să le țină piept într-un mod atât de insolent. Prin urmare, el are intenția să regleze problema îmbrăcându-se cu veșmintele inamicului, vorbind limba acestuia, intrând în tabăra sa și mergând să-l omoare pe șeful său – el unelteşte deci „o faptă îndrăzneață, dar și măreață în același timp", scrie Titus Livius[76].

El intenționează mai întâi să acționeze singur fără să se raporteze la nimeni. Apoi, gândindu-se la riscuri, cere autorizația senatului. Nu putea risca să fie oprit de santinelele romane care, văzându-l plimbându-se

[75] Plutarh, „Poplicola", în *Vieți paralele*. Studiu introductiv, traducere și note de N. I. Barbu, București, Editura Științifică, 1960, vol. I, XVII, p. 259 (*n. t.*).

[76] *De la fundarea Romei* (*Ab urbe condita libri*). Traducere și note de Paul H. Popescu. Studiu introductiv de Toma Vasilescu, București, Editura Științifică, 1958, vol. I, Cartea a II-a, XII, p. 113 (*n. t.*).

împopoțonat în veșminte străine, ar fi putut să-l aresteze, iar proiectul său să rămână baltă. Senatul își dă acordul.

El poate deci să-și ducă planul la îndeplinire; iată-l în campamentul inamic; intră în cușca leilor: este ziua de plată a trupelor; zărește o estradă pe care se găsesc câțiva demnitari etrusci; nu știe cum arată victima; remarcă un bărbat îmbrăcat luxos, purtând purpură; toată lumea i se adresează lui; conchide că trebuie să fie vorba despre rege; scoate spada și îl ucide dintr-o singură lovitură; fuge prin mulțime, cu arma însângerată în mână; lumea strigă; este prins și arestat; este condus la tribunalul regal și interogat: nu l-a ucis pe bărbat *ad hoc*, ci pe grefierul regal așezat lângă Porsenna și îmbrăcat aproape la fel ca superiorul său...

Iată ceea ce Mucius Scaevola răspunde în fața tribunalului regal: „Sunt cetățean roman [...]. Mă numesc Gaius Mucius. Intrând aici ca dușman, am vrut să-l ucid pe vrăjmașul patriei mele. Așa cum nu mi-a fost frică venind aici pentru această faptă, la fel și acum înfrunt cu dispreț moartea. Pentru roman este o dovadă de vrednicie și a întreprinde fapte mărețe și a îndura chinurile cele mai cumplite. Aceste gânduri și simțăminte nu le am numai eu. În urma mea se va înșira un convoi întreg de tineri, pentru care uciderea regelui dușman este suprema cinste. În această grea cumpănă pentru viața ta, pregătește-te, rege, dacă-ți dă mâna, să te lupți și să-ți păzești pielea în orice clipă. Vei avea oricând, chiar aici, la intrarea în palat, un dușman de moarte înarmat până-n dinți. Noi, tineretul roman, ți-am declarat război pe viață și pe moarte. Să-ți iasă din cap gândul că vei avea de-a face cu un front de luptă și cu o bătălie după toate regulile războiului. Toată treaba o va duce la bun sfârșit un singur om, având un singur țel de atins: moartea regelui"[77]. Chiar și numai cu aceste vorbe, ar putea intra în istorie, dar la acea oră se găsește de-abia pe prima treaptă.

[77] *Ibid.*, II, XII, p. 114 (*n. t.*).

Le străbate pe cele următoare cu gestul pentru care este cunoscut de atunci înainte. „Vrednic" a fost cu proiectul său și cu realizarea sa – în pofida erorii despre persoană... A venit, a văzut, a învins – desigur nu cu ținta cea bună, dar puțin contează eroarea de calcul când demonstrația este frumoasă, chiar elegantă, ar spune matematicienii în limbajul lor...

Dacă-și lasă numele în istorie este pentru că a demonstrat că a știut în egală măsură să „înfrunt(e) cu dispreț moartea". Cum? Plin de mânie, regele etrusc îi cere să dezvăluie numele celor care vor să-l ucidă; plin de înțelepciune (romană...), Scaevola refuză! Porsenna amenință atunci că-l va arde de viu dacă nu-i răspunde.

Răspunsul romanului: „Privește ce puțin preț pun pe trupul lor acei care caută să se jertfească, arzând în viață pentru înalte țeluri"[78]. Și își pune mâna dreaptă pe cărbunii aprinși pentru sacrificii. Văzându-l complet insensibil la durere, regele, uimit de acest miracol, se ridică de pe scaun și ordonă ca tânărul să fie dus departe de altar. „Ești slobod, poți pleca acasă, în țara ta, tu care îndrăznești să-ți pricinuiești lovituri și suferințe mai grozave împotriva ta decât împotriva mea. Ți-aș ura din inimă să-ți ajute cerul ca să fii în toată viața un erou între eroi, dacă această vitejie ar fi în slujba patriei mele. Acum însă, îți dăruiesc libertatea și-ți dau drumul acasă, potrivit drepturilor războiului, teafăr și nevătămat"[79]. Generozitatea etruscă răspunde măreției romane – cele două popoare se găsesc astfel la egalitate etică și morală, căci principiul este frumos, iar gestul de asemenea.

Cât despre Plutarh, acesta precizează în relatarea sa că, în momentul în care Mucius Scaevola își plasează mâna dreaptă pe cărbuni, în timp ce aceasta se înfierbântă, arde și se prăjește: „el stătea nemișcat în fața lui Porsenna,

---

[78] *Loc. cit.* (*n. t.*).

[79] *Ibid.*, vol. I, II, XII, pp. 114-115 (*n. t.*).

privindu-l cu fața liniștită și nemișcată"[80]. Narațiunea făcută de Seneca acestei scene într-o scrisoare către Lucilius atinge *peplumul*: „Nemișcat, el privea cum mâna i se topește picătură cu picătură, pe jertfelnicul dușmanului și nu-și retrase brațul, mistuit de flăcări și ajuns niște oase goale, decât când dușmanul dădu la o parte focul"[81]. Pentru numele lui Dumnezeu! O mână care se topește picătură cu picătură până ce apare osul fără ca proprietarul său să se clintească, nu mai este curaj, ci martiriu! Acest bărbat ar fi fost un excelent tovarăș de drum pentru sfinții decapitați, retezați, tăiați, eviscerați, arși, pârjoliți, prăjiți, fierți, dezmembrați, îmbucătățiți, retezați, sfârtecați, sfâșiați, jupuiți, ciopârțiți din *Legenda aurită* a lui Jacques de Voragine! Între timp, pentru acest gest, omul nostru intră în istorie – istoria romană, bineînțeles, deci istoria occidentală.

Ce răspunde Mucius care, prin acest gest de automutilare a mâinii sale drepte, devine Scaevola, altfel spus „Stângaciul", după vorbele regelui etrusc? Într-un fel de potlatch ontologic, „el a spus că, învingând frica de Porsenna, a fost totuși învins de mărinimia lui și de dragul acestei mărinimii îi destăinuie ceea ce nu i-ar fi destăinuit dacă ar fi fost supus la silă: « Trei sute de romani, a zis el, având același gând ca mine, se învârtesc încoace și încolo în tabăra ta, așteptând clipa prielnică. Iar eu, dacă am căzut la sorți și m-am apucat de treabă, nu mă mânii că n-am putut ucide pe un om cumsecade și căruia îi stă bine să fie mai degrabă prieten decât dușman romanilor ». Auzind aceste vorbe, Porsenna le-a crezut și incită cu mai multă plăcere spre spargerea gâlcevei, nu atât, după cum socot eu, că se

[80] Plutarh, „Poplicola", *op. cit.*, XVII, p. 260 (*n. t.*).

[81] Seneca, *Scrisori către Lucilius*. Traducere și note de Gheorghe Guțu, studiu introductiv de Isac Davidsohn, București, Editura Științifică, 1967, III, XXIV, p. 63 (*n. t.*).

temea de cei trei sute de romani, cât era încântat și se minuna de însuflețirea și vitejia romanilor"[82].

Să admirăm în trecere cum, într-o scenografie a eroismului și gloriei, a măreției și a sublimului, un om mare poate recurge la o vulgară minciunică pentru a-și atinge scopul: Mucius Scaevola acționează singur și nu-l vor înlocui trei sute de romani, dacă gestul său nu va fi încoronat de succes! Acționează singur, singur merge la senat, singur intră în tabără, singur ucide – și singur greșește ținta! El singur își pune mâna în foc...

Dar minciuna este un lucru bun dacă este un șiretlic care permite să realizezi această faptă bună – și anume sfârșitul asediului Romei de către etrusci. Porsenna îl crede și trimite la Roma emisari pentru a obține pacea, care este obținută. Porsenna ridică asediul și pleacă. Senatul îi mulțumește, îi oferă un câmp pe malul drept al Tibrului și îi ridică o statuie. În *Despre bărbații de seamă ai orașului Roma*[83], Aurelius Victor, care scrie cu cosorul și merge până în profunzime, spune despre Mucius Scaevola că era un „bărbat de o statornicie specific romană"[84].

Ce lecții trebuie scoase din această poveste? Ni le dă Mucius Scaevola: trebuie curaj pentru a ucide un om ca și pentru a muri tu însuți; trebuie să fii ferm în acțiune, dar și în suferință; trebuie să manifești virtuți care sunt cele ale bărbatului roman: fermitate în determinare, impasibilitate în fața durerii, mândrie în realizare; trebuie să tinzi spre sublimul etic: să incarnezi onoarea, să aspiri la glorie, să vizezi măreția.

---

[82] Plutarh, „Poplicola", *op. cit.*, XVII, p. 260 (*n. t.*).

[83] *De viris illustribus urbis Romae*, operă anonimă atribuită lui Aurelius Victor (*n. t.*).

[84] Pseudo-Aurelius Victor, *Despre bărbații de seamă ai orașului Roma*, XII, 1. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

Deocamdată, reținem din această poveste un apel în formă de program existențial: să fii ferm în durere. Cum poți realiza acest proiect moral? Pe vremea gestului lui Mucius Scaevola, secolul al VI-lea înaintea erei noastre, nu poate fi vorba despre stoicism, pentru că datorăm inventarea cuvântului și a școlii care o însoțește lui Zenon din Citium în Grecia la începutul secolului al IV-lea. Dar dacă acest cuvânt lipsește, atitudinea este prezentă. Dovadă, povestea noastră... Scaevola se adevărește deci stoic fără a fi stoic – de vreme ce nu poți fi ceva ce nu a fost încă definit!

Povestea cărbunilor aprinși ai lui Mucius Scaevola amintește de anecdota faimoasă a lui Epictet. În timp ce stăpânul său îi răsucea violent gamba, filozoful îi atrage atenția spunându-i, pe un ton calm și placid, că i-o va rupe, pentru a adăuga, apoi, pe același ton, calm și placid: „Vezi, ți-am spus eu..."! Șapte sute de ani despart aceste două povești: prima are loc în anul 507 înaintea erei noastre, sub Consulat, ultima, să spunem în jurul anului 70 al erei noastre, sub Imperiu, în timpul lui Vespasian.

Această poveste, adevărată sau falsă, *servește la a spune* – și asta este tot ceea ce i se cere. Ea este excipientul remediului și am comite o eroare luând-o pe una drept cealaltă. Ea edifică, altfel spus, după citirea sa, nu mai ești același ca înainte. De la primele vremuri ale Romei la epocile mai tardive ale orașului, acest mod de *a îndura*, în sens etimologic, bântuie în mod uniform.

Nu este deci de mirare că stoicismul poate să profite de o asemenea dispoziție. Astfel încât acest cuvânt care urmează lucrul devine mai mult sau mai puțin echivalentul „filozofului", de vreme ce, în vocabularul curent, a fi stoic și a fi filozof înseamnă mai mult sau mai puțin același lucru: aceste două formule trimit spre o anumită dispoziție de a cădea la învoială cu durerea în virtutea căreia cel care suferă o constituie mai degrabă decât ar constitui-o ea pe el. Cum este posibil?

Cu teoria stoică a voinței. Pentru filozofii Porticului, durerea nu are o existență obiectivă, ea fiind doar o percepție subiectivă: ea este ceea ce o fac eu să fie și nimic altceva. Altfel spus: suferința este o *reprezentare* și, de aceea, puterea *judecății* mele este totală asupra ei. Astfel încât eu pot să fac din ea *ceea ce vreau eu ca ea să fie*; prin urmare, nu este nici un motiv ca ea să facă din mine *ceea ce ar vrea ea ca eu să fiu*. Realul este ceea ce vreau eu ca el să fie. A filozofa înseamnă deci „a învăța să vrei"[85].

Lectura lui Epictet permite să răspundem la întrebarea: cum să fii ferm în durere? *Manualul* său începe cu o distincție fundamentală: „Există printre realitățile care ne stau în față unele în puterea noastră și altele independente de voința și puterea noastră. Țin de noi părerea, impulsurile, dorința, aversiunea, într-un cuvânt, tot ceea ce reprezintă propria activitate. Sunt în afara voinței noastre trupul, [averea], faima, forța de conducător [rangul tău], într-un cuvânt tot ceea ce nu constituie treburi specifice nouă"[86]. A ști să operezi această distincție se dovedește un *prim pas* spre înțelepciune.

---

[85] De fapt, citatul complet este: „Educația înseamnă să înveți să dorești fiecare lucru exact așa cum se produce el" (*Discurs viu. Diatribe.* Cartea întâi. Traducere din limba greacă veche de Andreea Ștefan, București, Editura Seneca, 2018, I, 12, 15, p. 11. Diatribă (din gr. διατριβη – exercițiu): 1. (Ant.) Gen literar, promovat de filozofii cinici, care își popularizau învățăturile moral-filozofice dialogând cu un adversar imaginar, într-un stil familiar, presărat cu anecdote, aforisme, jocuri de cuvinte. 2. Disertație critică; (p. ext.) scriere, cuvântare violentă, provocare; pamflet. *Vide infra*, partea III, cap. 1, definiția propusă de Michel Onfray. Volumul I din Epictet, cuprinzând Cartea I, este intitulat *Discurs viu. Diatribe.* Fragmentele din celelalte cărți, încă nepublicate, au fost traduse pentru acest volum de Mihaela Paraschiv cu titlul *Conversații* (*n. t.*).

[86] Epictet, *Manualul*. Traducere de M. Peucescu. Prefață de Eugen Cizek. Tabel cronologic și note de D. Burtea, București, Editura Minerva, Biblioteca pentru toți, 1977, Cartea I, 1, p. 5 (*n. t.*).

Al *doilea pas* constă în a nu ignora că n-avem putere decât asupra acelor lucruri care depind de noi. Nu depinde de noi să fim bolnavi, dar depinde de noi să facem ceva cu boala noastră, în orice caz altceva decât ar vrea ea să facă din noi – s-o subestimăm sau s-o maximalizăm, să îndepărtăm tulburarea pe care ne-o produce sau să ne polarizăm asupra ei, să-i dăm tot locul sau să nu-i lăsăm nici unul, să redevenim stăpâni pe noi sau să ne delăsăm, să devenim obiectul ei sau să facem din ea subiectul nostru.

Așa cum nu depinde de noi să murim sau să nu murim, n-avem evident de ales, depinde de noi să facem ceva cu acest destin sau să nu facem nimic. A muri este inevitabil, dar nu este inevitabil să nu fim decât pentru moarte, să nu trăim decât pentru ea și prin ea, să privim neîncetat dacă sabia lui Damocles suspendată deasupra capului nostru riscă să se desprindă în orice moment...

Totul este o chestiune de judecată – a treia regulă, al *treilea pas*: *„Nu fenomenele naturii chinuesc pe oameni, ci părerile oamenilor despre dânsele. Așa, bunăoară, moartea n-are nimic de temut, cum găsește și Socrate.* Dar părerea noastră, arătând-o îngrozitoare, o face într-adevăr îngrozitoare. De aceea, la orice piedică, durere sau nenorocire, tu nu da vina pe altul decât pe tine, adică pe părerea ta. Căci prostul la toate dă vina pe alții; cel ce începe a se lumina dă vina pe sine; iar înțeleptul nici pe altul, nici pe sine"[87].

Desigur, Mucius Scaevola ar fi putut să nu comită gestul pe care l-a ales: să-și pună mâna în foc provine din voința sa, depindea deci de el să fie astfel... Dar suferința care rezultă? Ce este ea? Nu o obiectivitate măsurabilă, ci o subiectivitate contestabilă. Desigur, există durere, dar dacă și numai dacă vreau eu să fie durere. Dacă nu accept ca ea să existe, ea nu va exista.

---

[87] Epictet, *Manualul și Fragmente*. Traducere de C. Fedeleș și D. Burtea. Prefață de Traian Diaconescu, București, Editura Saeculum Vizual, 2002, 5, p. 25 (*n. t.*).

Stoicismul mobilizează o voință care, când nu este solicitată, se restrânge, se chircește, se necrozează și moare... Cu cât vrem mai mult, cu atât voința este mai ușoară și mai puternică; cu cât vrem mai puțin, cu atât ea va fi mai puțin puternică. Această școală filozofică este o asceză. Ea impune o forță, o determinare care coincide cu ceea ce ne putem imagina despre romani.

Voința are deci nevoie de știință: cel care ignoră că poate vrea și cum poate vrea nu va putea. Este vorba să știi că poți vrea chiar înainte de a vrea. De aici importanța acelei idei cardinale după care trebuie să distingi ceea ce, în viață, depinde de noi și face posibilă voința, de ceea ce nu depinde de noi și ne obligă să ne supunem necesității.

Știința nu este de-ajuns, trebuie de asemenea exercițiul, practica, tensiunea permanentă – viața filozofică însoțind această gândire operatorie. Epictet afirmă într-adevăr în *Conversații*: „Să știi că nimic nu-i mai ușor de mânuit ca sufletul uman. Trebuie să-l faci să vrea și s-a rezolvat, se îndreaptă; îndată ce a fost iarăși neglijat, s-a pierdut"[88]. A vrea înseamnă deci a putea; a ști că poți înseamnă deci a putea să vrei.

Într-o scrisoare către Lucilius, Seneca abordează chestiunea suferinței afirmând că, uneori, suferim mai mult din spaima de suferință decât de suferința însăși. Desigur, suferința reală a rănii la mâna lui Mucius Scaevola este incontestabilă; dar sunt și suferințe care nu sunt suferințe decât pentru că ne temem de venirea lor. Chiar uneori nu va fi altă suferință decât cea pe care a provocat-o apariția sa... Este deci vorba mai puțin despre suferințe fizice cât despre suferințe morale.

[88] *Conversații*. Cartea a IV-a, IX, 16. Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

Să citim: „Într-adevăr, noi stoicii susținem că toate suferințele astea, care ne fac să gemem și să răcnim, sunt ușoare și de disprețuit"[89]. Apoi acest sfat dat discipolului său: „Atâta-ți spun: nu te chinui înainte de vreme, deoarece suferințele de care te temi, ca și cum te-ar amenința dintr-o clipă într-alta, poate că n-au să vină niciodată și, cu siguranță, până acum nu te-au atins. Unele ne chinuiesc mai mult decât trebuie, altele ne chinuiesc mai devreme decât trebuie, altele ne chinuiesc, deși n-ar trebui de loc. Noi sau ne sporim durerea, sau ne-o creăm singuri, sau ne-o facem mai înainte de vreme"[90].

Aici se regăsește ceea ce caracterizează stoicismul: un „eroism al virtuții", pentru a vorbi ca Nietzsche, după care nu se cuvine să te plângi chiar dacă toate motivele din lume te-ar autoriza. Orice individ ar da înapoi la ideea de a-și băga mâna în foc când nimic și nimeni nu-l constrânge, în afară de el însuși – doar un roman. Nu plângi, nu gemi, nu bombănești, nu te vaieți: suporți.

Să ne amintim că maxima stoică este: „Suportă și stăpânește-te"... Aulus Gellius ne-o învață în *Nopți atice*[91]. Dacă doctrina stoică poate să se dovedească tehnică, cu considerațiile sale despre spirituali și indiferenți, funcțiile proprii sau reprezentările cataleptice, despre convenabil sau preferabil, ea este de asemenea populară pentru că a generat ca atare urmarea logică: stoicism, stoic, roman, filozof. A fi unul înseamnă a fi celălalt.

Se spune într-adevăr despre o persoană care suportă loviturile sorții fără să se clintească, acumulând suferințele și doliul, mizeriile și supărările fără a se plânge că este *filozof*... Această accepțiune a cuvântului dispune de o matrice stoică:

---

[89] Seneca, *Scrisori către Lucilius*, *op. cit.*, II, XIII, p. 29 (*n. t.*).

[90] *Loc. cit.* (*n. t.*).

[91] Aulus Gellius, *Nopțile atice*. Traducere David Popescu. Introducere și note I. Fischer, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1965, Cartea a XVII-a, 19, p. 203 (*n. t.*).

semnificantul comun provine dintr-un semnificat doctrinal – cel al Porticului.

Ce să suporți? Tot ce te afectează. De la ce să te abții? Să critici ce se întâmplă... Căci ce se întâmplă apare în mod necesar: ceea ce vine are loc și nu poate să aibă loc altfel. La ce bun, prin urmare, să te superi, să te revolți, să te răzvrătești?

Există o pagină frumoasă la Marcus Aurelius. Ea este foarte reconfortantă. Ar trebui să medităm în fiecare dimineață la ea ca la un exercițiu spiritual sau ca la o rugăciune păgână! S-o citim: „De dimineață, începi să-ți spui: Voi întâlni un indiscret, un nerecunoscător, un violent, un perfid, un invidios, un nesociabil; toate acestea li se întâmplă din necunoașterea celor bune și a celor rele. Eu, în schimb, care am înțeles că natura binelui este frumusețea morală; cea a răului este urâtul moral și natura celui care greșește este înrudită cu mine, nu numai prin sângele și prin sămânța sa, ci și prin rațiune și participarea la divin; nu pot suferi vreun neajuns de la vreunul dintre ei, căci nimeni nu mă poate urî moral, iar eu nu mă pot mânia pe unul înrudit cu mine, nici nu-l pot urî. [...] Așadar, a acționa unii împotriva altora este împotriva naturii, iar a te mânia și a-l detesta pe un semen înseamnă a-l trata ca pe un adversar"[92].

Să deschidem o paranteză. Alte traduceri fac variații în lista celor supărători, susceptibili de a fi întâlniți zilnic: cea a lui Émile Bréhier: „un indiscret, un ingrat, un violent, un perfid, un arogant"; cea a lui Mario Meunier: „un indiscret, un ingrat, un insolent, un viclean, un invidios, un nesociabil"; cea a lui Pierre Hadot: „un indiscret, un ingrat, un insolent, un viclean, un invidios, un egoist"... Și astfel constatăm că este vorba de chiar lista trăirilor triste de care oamenii sunt capabili... Astfel, un asemenea om, care este același, se dovedește insolent la unul, la altul violent, la altul

[92] Marcus Aurelius, *op. cit.*, II, 1, p. 83 (*n. t.*).

el este brutal, fiind totuși același cuvânt grec care îl caracterizează... Să închidem paranteza!

Pe lângă suferința fizică a lui Mucius Scaevola, remarcăm deci aceste suferințe morale care ne sunt aplicate de ceilalți. În trecere, să nu uităm că noi suntem ceilalți pentru alții, care ne clasifică și ei în indiscreți, invidioși, perfizi, aroganți etc. Ceea ce ar trebui să ne facă dacă nu lucizi, cel puțin modești.

Nu este vorba aici despre o problemă care ar sublinia raportul cu celălalt – este domeniul celei de a doua părți din *Înțelepciune* –, ci de raportul cu sine. Pentru a fi chiar mai precis: de raportul dintre sine și sine. Căci afrontul pe care celălalt ni-l aplică nu are mai multă obiectivitate decât arsura flăcării lui Mucius Scaevola. Aceeași subiectivitate care supune suferința fizică încuviințării voinței își găsește aplicarea și în suferința morală, căreia este suficient să nu-i dăm acordul.

Ceea ce altul îmi aplică este deci mai puțin o treabă între celălalt și mine decât o treabă între mine și mine: dacă vreau, suferința pe care mi-o dorește va avea loc; dacă nu vreau, ea nu va avea loc. Este sensul formulei bine cunoscute: „Nu mor caii când vor câinii". Ofensa nu există decât dacă eu consimt; este de-ajuns ca eu să nu consimt, pentru ca ea să n-aibă loc.

Înțeleptul este cel care pune în practică această igienă personală și ajunge la această stare de impasibilitate. Nu-i vorba despre o igienă în intersubiectivitate, ci despre o igienă în singularitate. Nu sunt decât ceea ce vreau eu să fiu și nici vorbă ca altul să poată să mă constituie așa cum nu vreau eu să fiu – trist sau nefericit, mâhnit sau supărat, întristat sau îndurerat.

Flacăra nu mă va arde decât dacă am decis că mă va arde, gândește și crede Mucius Scaevola... Desigur, medicul poate să constate deteriorările corporale ale unei asemenea îndrăzneli existențiale, dar ce sunt ele oare față de ceea ce filozoful află despre el pe teren ontologic: dacă o arsură de

gradul trei poate dovedi o voință de clasa întâi, atunci de ce să te lipsești de ea? Cicatricea în carne va aminti întotdeauna într-o zi de excelența sufletului, ceea ce dovedește întotdeauna superioritatea excelenței.

Să revenim la Seneca. El are dreptate să ne atragă atenția asupra faptului că, adesea, suferim la ideea unei suferințe viitoare – deci a unei suferințe pe care o presupunem și care n-are decât o existență presupusă; altfel spus: suferim pentru nimic; motivul suferinței noastre este van. Ba chiar n-are rost să existe.

La momentul potrivit, când voi vorbi despre moarte, acest unghi de atac se va dovedi foarte eficace. Noi ne temem mai puțin de evenimentul morții (pe care-l prezentificăm neîncetat, pe când el poate să fie foarte scurt) decât de venirea morții. Dar cauza suferinței este această prezentificare.

Prezentificarea este un efect al voinței mele. Așa cum putem convoca viitorul în prezent astfel încât să-l umplem, ba chiar să-l saturăm cu angoasă, frică, teamă, teroare, neliniște, tot așa putem îndepărta ceea ce ne tulbură înainte de vreme.

Se anunță o suferință? Înseamnă deci că ea nu există. Va fi poate, dar nu încă. Dacă încă nu este, cum ar putea acționa ea asupra noastră, dacă nu-i dăm puteri depline asupra noastră? Atâta timp cât este viitoare, deci încă n-a venit, nu poate exista decât dacă este invitată. Vinovatul nu este deci nimeni altul decât noi. Voința noastră vrea greșit și trebuie învățată să vrea altfel.

Prezentificarea nu trebuie pusă pe seama suferinței, ci a voinței noastre. Este deci o stranie perversiune masochistă, dacă nu sadomasochistă, să facem prezentă o suferință viitoare, de vreme ce înzecim puterea rea numai prin greșeala noastră. Răul n-a venit; mă tem de venirea sa; frica îmi face rău; deci răul vine, dar este un alt rău decât cel de

care ne temeam: răul constă numai în chemarea noastră – ca și cum înfiorarea noastră de frica lupului ar atrage animalul care, fără vizibilitatea tulburării noastre, și-ar fi văzut de drum fără să ne devoreze.

În alte cazuri, suferința este realmente aici. Prin urmare, nu mai suntem în suferința unei frici de suferință, ci în suferința unei suferințe autentice. Întoarcere la punctul de plecare: ne este de-ajuns atunci să refuzăm suferința în prezența sa. Cum?

Printr-un proces de reducere. Prezentificarea înseamnă maximalizarea suferinței; reducerea este înlăturarea, micșorarea, dominarea – constrângerea sa, de vreme ce nu putem face să dispară orice urmă, orice realitate obiectivă, căci a contrazice *ceea ce este* echivalează cu negarea, care nu este o soluție... Voința poate multe, desigur, dar nu poate totul. Ar fi o minciună să credem că voința ar fi de-ajuns pentru a putea. Există între cele două densitatea unei culturi a pasivității și a demobilizării, a răspunderii și a demotivării. Dar și densitatea unei civilizații și a unei culturi a supunerii la o ipotetică transcendență.

Epoca noastră este dominată de psihotrop – etimologic: ceea ce dirijează sufletul în locul nostru. Când voința nu mai este un psihofor (etimologic: purtător de suflet), ea se degradează înainte de a dispărea pur și simplu.

Oamenii au cerut foarte devreme de la altceva decât de la voința lor să le poarte suferințele. Ne putem imagina că omul preistoric, când constată că fructele coapte, putrezite, udate de ploaie, conservate în adâncitura naturală a unei pietre, dau o băutură îmbătătoare sub efectul fermentației, profită de toate potențialitățile psihotropice oferite de această substanță. Cunoașterea naturii, îndeosebi a ciupercilor și a lichenilor, dintre care unele se dovedesc halucinogene, se adaugă la panoplia farmacopeelor de la care se cere ceea ce, din acel moment, nu se mai cere voinței. Voința personală lasă locul puterii ierburilor și plantelor,

decocturilor și macerațiilor, fumigațiilor și fermentațiilor, astăzi moleculelor industriei farmaceutice...

Civilizația noastră iudeo-creștină, iar Franța în special, a dezamorsat masiv puterea voinței, preferând anxioliticele, antidepresivele, somniferele și alte medicini paralele furnizoare de medicații ale sufletului (homeopatie și aromoterapie, naturoterapie și haptonomie, reflexologie și muzicoterapie, chiropraxie și osteopatie, acupresură și acupunctură, fasciaterapie și luminoterapie etc.), fără să mai vorbim despre șamanismele postmoderne (sofrologie și psihanaliză) sau despre medicinile neoccidentale (chineză, ayurvedică sau șamanică).

Las deoparte hipnoza care a dovedit în mod experimental în sălile de operație că validează teza stoică! Solicitarea hipnotică a unei părți materiale nerecunoscute, dar existând realmente în creier atestă puterile inedite și neexploatate ale voinței când aceasta este solicitată: a suporta o mastectomie sau o ablațiune a glandei tiroide sub hipnoză dovedește că există formidabile resurse până acum nebănuite ale unei voințe ajutate de ea însăși.

Epicureicii dispun de o gestiune a suferinței care nu este cea a romanilor. Epicur reglează problema nu cu pragmatica unei voințe, ca romanii, ci cu o subtilitate dialectică: suferința nu este nimic, cel puțin nu mare lucru care ar trebui să altereze sufletul înțeleptului. „Cât de scurte sunt durata și chinurile lucrurilor rele?"[93] Altfel spus: dacă durează puțin, atunci dispunem de mijloacele de a o suporta; dacă este ușoară ca intensitate, atunci trebuie să putem să-i facem față. Dacă totuși ea este intensă, ne depășește și, prin urmare, nu mai depinde de noi...

[93] *Scrisoarea către Menoiceus*, 133, în Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*. Traducere de C. I. Balmuș. Studiu introductiv și comentarii de Aram M. Frenkian, Iași, Editura Polirom, 1997, p. 341 (*n. t.*).

Să ne gândim la Epicur într-o configurație istorică – Grecia secolelor al IV-lea și al III-lea înaintea erei comune. Suferința antică nu este aceeași ca a noastră: viața contează puțin, ea contează chiar drept un lucru de nimic, când ești barbar sau venetic (altfel spus: un străin domiciliat în cetatea greacă), soldat sau sclav... Speranța de viață este scurtă: în Imperiul roman, ea este în jur de treizeci de ani! Desigur, există o medie și există și bătrâni, dar moartea este mai familiară într-o vreme când obstetrica este inexistentă, medicina sumară, îngrijirile mai mult sau mai puțin magice, iar chirurgia adesea fatală.

Astfel că se pot înțelege mai bine condițiile apariției exercițiului grec care se dovedește în definitiv cam sofistic: în postmodernitatea noastră, argumentul că suferința este fie scurtă în timp, fie puțin intensă deci suportabilă, sau lungă în timp și insuportabilă în intensitate, ea luându-ne cu sine în schimb foarte repede, ține mai mult de exercițiul retoric în care excelează grecii decât de tehnica existențială care îi pasionează pe romani.

O durere scurtă rămâne totuși o durere, iar Epicur nu ne spune de ce ar trebui să fie suportabilă. De altfel nu ne spune nici cum. El o gândește ca o pură dezordine atomică fără a-și imagina măcar o singură clipă (cel puțin din textele care ne-au rămas de la el...) că această dezordine atrage altele care sunt tocmai acelea pe care stoicii le numesc *reprezentări*, înainte de a ne invita să lucrăm asupra lor cu ajutorul *judecății* adecvate susceptibile să îndepărteze suferința.

Ne gândim că această concepție pe care o avea Epicur despre durere și suferință era fără îndoială în raport cu propria sa constituție fiziologică. Știm de fapt că suferea de boala pietrei, de calculi renali și că aceste crize i-au servit probabil ca material experimental pentru a-și elabora doctrina. Dar a făcut-o ca sofist grec, pe când romanii o fac ca practicieni...

Să revenim, pentru a conchide, la stoicismul istoric și filozofic al romanilor. Epictet ne invită să facem o anume utilizare a „capacității folosirii celor văzute"[94]. Care? Este vorba despre o utilizare rațională. Adică? O folosire conform naturii. Altfel spus? O folosire sănătoasă și corectă a rațiunii noastre. Noi am primit într-adevăr rațiunea de la natură pentru a ne servi de reprezentările noastre cum se cuvine. Rațiunea poate să se cunoască pe sine, afirmă Epictet. „De aceea sarcina filozofului, prima și cea mai importantă, e să testeze reprezentările, să le deosebească, să nu accepte nici una care nu a fost testată"[95].

Este deci exact sarcina filozofului să lucreze asupra reprezentărilor sale, să-și exercite voința pe ele, să examineze scrupulos ce sunt lucrurile în realitate, pentru a ști dacă ele depind de noi sau nu. Dacă ele nu depind de noi, nu trebuie să ne formalizăm, ci să consimțim la necesitate... Nimic nu servește în definitiv să ne împotrivim la ceea ce se întâmplă când nu putem face nimic.

În schimb, dacă rațiunea noastră conchide că putem acționa asupra acestor reprezentări și că este în posibilitatea noastră de a învinge durerea care ne copleșește, atunci trebuie voință. Din acest îndemn voluntarist roman își trage rădăcinile ascendența: să devii stoic, să fii stoic, să te arăți filozof – să fii înțelept, ba chiar: să fii un înțelept...

În *Conversații*, Epictet abordează problema bolnavului care suferă de febră. Arrian, discipolul care a consemnat cuvintele profesorului său în această lucrare, plasează reflecția în capitolul: „Cum trebuie suportate bolile?[96]" Cine vrea să fie filozof trebuie să aibă în minte principiile

---

[94] *Conversații*. Cartea a II-a, VIII, 7. Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

[95] *Discurs viu. Diatribe*, *op. cit.*, Cartea întâi, cap. 20, 7, vol. 1, p. 97 (*n. t.*).

[96] *Conversații*. Cartea a III-a, titlul capitolului X. Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

stoicismului; există tot atâtea câte situații sunt într-o zi sau într-o viață – masa, baia, distracția, patul…

Apropo de pat: poate fi patul de suferință, patul de chin al bolnavului… „Dacă am avea febră, să nu lăsăm toate deoparte și să nu le uităm, spunând: « Dacă încă aș filosofa, întâmplă-se ce s-o întâmpla. Plecând undeva departe, să mă îngrijesc de trupul meu, cu condiția ca febra să nu mă urmeze »"[97]. Altfel spus: nici vorbă, pentru că suferim, să ne spunem la ce bun prin urmare să mai filozofăm când ar trebui să ne fie de-ajuns să ne îndepărtăm de orice și să ne luăm poțiunile fără să crâcnim… Trebuie dimpotrivă, tocmai pentru că durerea este aici, ca filozofia să intre în acțiune pentru a-și produce efectele terapeutice.

Adresându-se discipolului său care ar greși dacă ar dori să renunțe, filozoful șchiop continuă: „Iar a filozofa ce înseamnă? Nu înseamnă să fii pregătit în fața evenimentelor? Nu înțelegi, așadar, că afirmi ceva de felul următor: « Dacă eu încă voi fi pregătit să suport cu seninătate evenimentele, întâmplă-se ce s-o întâmpla! » E ca și cum dacă cineva, primind lovituri, ar renunța la lupta gimnastică. Acolo e însă posibil să renunți și să nu fii zgâriat, dar aici, dacă vom înceta să filozofăm, ce folos? Ce trebuie, prin urmare, să spună cel ce filozofează la fiecare grea încercare? Că « pentru aceasta mă antrenam, pentru aceasta mă pregăteam »"[98]. Ce-ar fi de fapt un boxer care ar părăsi ringul la prima directă de stânga cu pretextul că este dezagreabil să încaseze lovituri? O paiață…

Filozoful se pregătea deci să înfrunte suferința, durerea, chinul, boala și, când toate acestea s-ar întâmpla, și-ar lua picioarele la spinare ca oricare laș? Dar un filozof nu fuge de necesitate, de vreme ce toată munca sa constă în a ști

---

[97] *Ibid.* Cartea a III-a, X, 5-6. Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

[98] *Ibid.* Cartea a III-a, X, 6-7. Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

s-o înfrunte, mai ales atunci când se vădește aspră și anevoioasă!

Să continuăm: „Acum e timpul să ai febră: întâmplă-se cu demnitate aceasta! E timpul să-ți fie sete, însetează cu demnitate! E timpul să-ți fie foame, flămânzește cu demnitate! Nu stă în puterea ta? Cine te oprește? De fapt, medicul te va opri să bei, dar nu te poate opri să însetezi cu demnitate; te va opri și să mănânci, dar nu te poate opri să flămânzești cu demnitate"[99].

Bolnavul poate să riposteze că este într-o asemenea stare că nu poate filozofa; profesorul său îi răspunde că de obicei filozofează pentru a trăi conform legilor naturii cu ajutorul unei rațiuni conduse sănătos. Nu este deci ora, locul, momentul de a se lăsa bătut și de a considera că filozofia nu mai este posibilă sau plauzibilă: este practicată tocmai pentru a înfrunta acest fel de dificultăți... Chiar și numai acest moment ar fi de-ajuns s-o justifice.

„Când ai febră – continuă Epictet –, ce te oprește să-ți păstrezi capacitatea de a te conduce după natură? În asta constă dovada faptei, încercarea celui ce filozofează. Căci și asta este o parte a vieții; precum plimbarea, navigarea, drumeția, așa-i și febra. Când te plimbi, citești cumva? Nu. La fel nici când ai febră. Dar dacă te-ai plimba cu demnitate, faci ceea ce se cade unui plimbăreț; dacă ai suporta cu demnitate febra, faci ceea ce se cade unui febril"[100].

Am putea să ne întrebăm în ce constă această demnitate când ai febră. Epictet răspunde clar: „Să nu defăimezi nici pe zeu, nici pe om, să nu fii afectat de ceea ce se întâmplă, să aștepți cu bine și cu demnitate moartea, să faci ceea ce se impune. Când va veni la tine medicul, să nu-ți fie frică de ceea

---

[99] *Ibid.* Cartea a III-a, X, 8-9. Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

[100] *Ibid.* Cartea a III-a, X, 11-12. Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

ce ar spune, nici să nu te bucuri prea tare dacă ar spune « Arăți grozav! » Căci ce lucru bun ți-a spus? Atunci când erai sănătos, ce bun dețineai? Nici de ți-ar spune « Rău arăți! » să nu te descurajezi! Căci ce înseamnă să arăți rău? Să te apropii de eliberarea sufletului de trup. Ce lucru groaznic este? Dacă nu te-ai apropia acum, te vei apropia mai târziu. Oare lumea este pe punctul de a se răsturna dacă tu mori? De ce dară să-l lingușești pe medic? De ce să-i spui: « Dacă ți-e voia, stăpâne, mă voi simți bine? » De ce să-i dai motiv să ridice sprânceana? De ce nu, dându-i plata, precum cizmarului pentru încălțăminte, precum dulgherului pentru casă, la fel și medicului pentru bietul trup, care nu-i al meu, care-i prin natură muritor? Celui febril i se oferă un prilej pentru aceste lucruri: dacă le-ar îndeplini, face ceea ce i se cade"[101]...

Ce lecție! Plecaserăm veseli cu fruntea udată de puțină febră și iată-ne puși în fața propriei noastre morți; trebuie să revenim din mormântul în care Epictet ne-a condus deja liniștit, fără să-i tremure vocea, pe când puneam primul pas în mormânt... Dacă, după ce am simțit cum este în sicriu, nu vom ieși din el mai întremați, constatând că nu-i vorba, deocamdată, decât despre o simplă febră, înseamnă că nu vom fi fost sensibili la argumentația filozofică a înțeleptului – și că, prin urmare, nu vom fi fost noi înșine nici filozofi și nici înțelepți, ci doar niște febrili obișnuiți...

Este o tehnică stoică pe care aș numi-o subestimare: să comparăm starea noastră cu o stare mai rea și să recunoaștem că nu suntem de plâns, pentru că nu suntem mai afectați, mai tulburați, mai mișcați. Ea se dovedește de o eficacitate redutabilă.

Ai febră? Ai putea părăsi această lume peste câteva minute – ceea ce, de altfel, n-ar schimba nimic din mersul lumii, de vreme ce, dacă ar fi astfel, ai răposa după ordinea și

---

[101] *Ibid.* Cartea a III-a, X, 13-15. Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

rațiunile ei... Consideră-te deci fericit: ceea ce tu iei drept ce-i mai rău este numai ce este, de vreme ce există mult mai rău decât răul tău: moartea – care nu este de altfel, după filozoful stoic, în ordinea răului, ci a necesității... De ce ne plângem? De ce ne plângem, de fapt...

În *Despre providență* [De providentia], adresându-se lui Lucilius, Seneca explică: „aceste nenorociri, care ne provoacă groază și teamă, le prind bine celor cărora li se întâmplă[102]". Astfel, exilul care ne separă de cei pe care îi iubim și de peisajele pe care le îndrăgim, mizeria care ne copleșește, moartea copiilor pentru părinți, văduvia care îndurerează violent pe unul dintre soți, dezonoarea ori de unde ar veni, lovitura sorții care te face bolnav sau schilod, toate acestea sunt benefice pentru cel care știe să le dea o folosință filozofică.

Suferința ne permite să ne punem la încercare: cu ea, știm cine suntem, ce putem, ce valorăm, care ne sunt limitele. Ea este un instrument de cunoaștere de sine. Nu-i vorba s-o valorificăm, după cum vor face creștinii îmbarcați pe urmele sfântului Pavel care îndrăgeau atât de mult suferința, sau să-i găsim virtuți salvatoare (pentru a le utiliza vocabularul) văzând în ea binevenita ocazie a unei imitații a Patimii lui Hristos care ar deschide porțile paradisului. În nici un caz...

Seneca afirmă despre soartă că „pe cei foarte puternici îi caută ca să le fie pe măsură, peste alții trece cu dispreț. Pe cei care sunt mai încăpățânați și mai mândri îi atacă, pentru că împotriva lor își poate exercita puterea: îl încearcă pe Mucius prin foc, pe Fabricius prin sărăcie, pe Rutilius prin exil, pe Regulus prin torturi, pe Socrate prin otravă, pe Cato

[102] În volumul *Dialoguri*, I. Ediție îngrijită, note și indice de Ioana Costa. Traducere din limba latină de Vichi-Eugenia Dumitru și Ștefania Ferchedău. Studiu introductiv de Anne Bănățeanu, Iași, Editura Polirom, 2004, Către Lucilius, 3, 2, p. 30 (*n. t.*).

prin moarte. Numai o soartă potrivnică dă la iveală un exemplu măreț[103]".

Și Seneca examinează cazul fiecăruia: „Este nefericit Fabricius, pentru că își sapă pământul, cât timp este lipsit de treburile vieții publice? Pentru că duce un război împotriva bogăției asemenea celui împotriva lui Pirus? Pentru că pune la foc pentru cină tocmai acele rădăcini și buruieni pe care el, un bătrân care a dobândit triumful, le-a smuls în timp ce își curăța ogorul? Atunci, crezi că ar fi mai fericit dacă și-ar încărca stomacul cu pești de pe țărmuri îndepărtate și păsări vânate prin țări străine? Sau dacă și-ar drege lenea stomacului cuprins de greață cu scoici din marea de răsărit și din cea de apus, ori dacă ar împresura un vânat de primă calitate a cărui prindere a costat viața multor vânători cu o grămadă mare de fructe?"[104]

Vine rândul lui Rutilius: „Este nefericit Rutilius, fiindcă cei care l-au condamnat vor fi nevoiți să-și pledeze cauza în fața tuturor generațiilor? Pentru că a preferat, cu sufletul împăcat, ca el însuși să-i fie smuls patriei decât să scape de exil? Pentru că a fost singurul care i-a refuzat ceva dictatorului Sulla și, fiind chemat din exil, nu s-a întors, ci a fugit și mai departe?"[105]

Apoi: „Să trecem la Regulus: cum i-a fost soarta potrivnică, de vreme ce a făcut din el un exemplu de loialitate și de răbdare? Cuie îi străpung pielea și, pe orice parte a corpului istovit se culcă, apasă pe o rană; ochii și-i ține într-o neîntreruptă veghe. Cu cât îi este chinul mai tare, cu atât mai mare îi va fi gloria. Vrei să știi cât de puțin regretă că a prețuit astfel virtutea? Ridică-l de pe cruce și trimite-l în senat: va spune același lucru"[106].

---

[103] *Ibid.*, 3, 4, p. 31 (*n. t.*).
[104] *Ibid.*, 3, 6, pp. 31-32 (*n. t.*).
[105] *Ibid.*, 3, 7, p. 32 (*n. t.*).
[106] *Ibid.*, 3, 9, pp. 32-33 (*n. t.*).

În fine, comentând povestea lui Mucius Scaevola, Seneca afirmă: „Este nefericit Mucius, pentru că strânge în mâna dreaptă focul dușmanilor și singur se silește să plătească greșelile comise? Pentru că regele, care nu a putut fi alungat de o mână înarmată, este pus pe fugă de una arsă? Crezi atunci că ar fi fost mai fericit să-și încălzească mâna la sânul iubitei sale?"[107] Unii consideră că atingerea pielii frumoasei sale ar fi fost preferabilă. Ei mărturisesc astfel că nu sunt romani – și nu vor fi niciodată...

[107] *Ibid.*, 3, 5, p. 31 (*n. t.*).

4

A ÎMBĂTRÂNI

Pofta de a îmbătrâni a lui Cato cel Bătrân

Cum să îmbătrânești bine?

Cine este Cato cel Bătrân pe care Cicero îl face să renască pentru a-l transforma în purtătorul de cuvânt al ideilor sale despre bătrânețe în dialogul pe care-l consacră acestei probleme? O icoană, o amintire, o memorie, o imagine pioasă pentru păgâni, un model, o alegorie, o metaforă, un simbol, un far moral înălțat chiar în mijlocul apelor negre ale furtunilor, oricare ar fi epocile și locurile. Este și om – un soț care își pierde soția și se recăsătorește, octogenar, cu o tânără și devine tată pentru a doua oară, la vârsta la care ești de obicei bunic înaintat –, scriitor, soldat, războinic, filozof, naturalist, magistrat, orator, țăran, general, agricultor, istoric, administrator de bunuri. Este, în fine, un roman emblematic, un erou care a fost astfel atâta timp cât civilizația noastră a fost capabilă să admire eroii.

Imaginea pioasă este un Cato ca figură de proră a Republicii romane, în secolul al II-lea înaintea erei comune; eroul *Eneidei*, Biblia Romei, în care este prezentat de Virgiliu ca unul dintre eroii fondatori ai cetății; omul politic integru neatins de nici un compromis; cetățeanul în serviciul semenilor săi animat de un formidabil simț pentru interesul general și binele public; patriotul cu privirea întotdeauna întoarsă spre Cartagina inamică, astfel încât numele său rămâne asociat cu faimosul îndemn „Cartagina trebuie distrusă" [*Carthaginem delendam esse*], după ce a participat cu vitejie și bravură la al doilea război punic; incarnarea austeră

și rigidă a virtuții morale; inamicul neclintit al imperialismului grec dezvoltându-se în cultura Orașului etern; atacatorul moravurilor venite din Atena – lux și indolență, homosexualitate și pederastie, afectare și prețiozitate, rafinament și sofisticare, relativism și intelectualism; protectorul tradiției contra pretinsei modernități și tuturor ipoteticelor progrese; încarnarea în corp și inimă, minte și simțuri, suflet și trup a ceea ce se numește *mos majorum*, altfel spus valorile arhitectonice ale eticii romane: fidelitatea față de obiceiurile și moravurile strămoșilor, anume gustul muncii bine făcute, fidelitatea față de patrie, viața frugală, simplă, sobră, austeră, refuzul ociului și al oricărui tip de lene. Deci aceste virtuți: *fides* – fidelitatea față de sine și de ceilalți, respectul cuvântului dat, loialitatea, încrederea; *pietas* – pietatea față de zeii din panteonul vechi, devoțiunea față de ei, datoria în privința divinităților civile și civice romane, dar și față de strămoși, părinți, rude, cetate; *maiestas* – maiestatea noastră, dar și demnitatea, sentimentul de a aparține la o elită; *virtus* – curajul, capacitatea de a conduce, puterea de a decide după ce ai deliberat, arta de a distinge ceea ce este bun pentru stat sau nu, rezistența la tentații; *gravitas* – respectul tradiției fără crispare, demnitatea fără afectare, seriozitatea fără a te lua în serios, autoritatea fără autoritarism; *constantia* – care constă în a face ceea ce ai spus și a spune ceea ce ai făcut; *frugalitas* – frugalitatea noastră, ceea ce se numește astăzi „sobrietatea fericită". Cato este deci omul virtuții în vremuri în care viciul și cinismul, oportunismul și intrigile, corupția și dezmățul fac legea – adică în toate timpurile... Curaj și îndrăzneală, echitate și loialitate, fermitate și austeritate, frugalitate și adevăr, rectitudine și probitate, onestitate și integritate, el este încarnarea a ceea ce trebuie să fie un om pentru a fi cu adevărat roman – a ceea ce trebuie să fie un roman pentru a fi cu adevărat un om.

A fost într-adevăr așa? Da, a fost. Acest om, despre care se spune că avea o înaltă stimă pentru el însuși, putea mărturisi acest viciu în ochii celor care erau lipsiți de virtute: întorcându-se asupra a ceea ce a făcut și a fost, el se putea gândi legitim că s-a apropiat cât mai mult în viață de acest ideal roman, sub cutele unui veșmânt amplu în care este înfășurat de atunci de posteritate.

Desigur, a făcut politică și a trecut prin toate treptele măreției acestei meserii în același timp cu acea a armelor: tribun militar în anul 214 înaintea erei noastre, chestor în 204, edil plebeu în 199, pretor în 198, consul în 195, din nou tribun militar în 191, legat în 190, eșuează în a deveni cenzor în 189, dar reușește în 184 – *cursus honorum*, cum se spune de atunci în paginile roz ale dicționarului *Micul Larousse*... Dar, în meseria armelor și a politicii, trebuie uneori să forțezi puțin viciul pentru a obține virtutea; se descoperă atunci ici-colo un Cato capabil de a-și face campanie în mod feroce pentru a fi ales – se știe că o asemenea activitate nu se face fără o formidabilă voință ca să fie eliminat celălalt, pentru ca să fii ales tu... A fost un om politic temut și respectat, admirat pe cât era de dușmănit. Era o figură care dezlănțuia pasiuni – este cazul tuturor celor care deranjează ducând o viață care se dovedește un reproș pentru cei care n-au făcut nimic dintr-a lor. Aurelius Victor scrie în *Despre bărbații de seamă ai orașului Roma*: „Denunțător perseverent al celor ticăloși, la vârsta de 80 de ani l-a acuzat pe Galba, iar, acuzat el însuși de 44 de ori, a fost achitat în mod onorabil"[108].

Cato a scris mult; totul s-a pierdut, în afară de un tratat *Despre agricultură*... Totuși a fost unul dintre autorii care au publicat cel mai mult în vremea sa, despre toate subiectele. Este un fel de enciclopedist: o carte de istorie romană pentru fiul său pentru a-l informa, o alta cunoscută sub titlul *Origini*

[108] Pseudo-Aurelius Victor, *op. cit.*, XLVII, 7. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

[Origines] povestind primele perioade ale cetății, tratate de morală sau de medicină pentru familia sa, scrieri tehnice, monografii istorice, un tratat de drept civil (îndeosebi drept augural și pontifical, altfel spus lucrări codificând practica religioasă), o culegere de câteva butade (austerul Cato avea umor, ba chiar mai mult, căci știa să ucidă cu o glumă azvârlită la timp...), o lucrare de strategie militară. S-a vorbit de asemenea despre un fel de istorie a literaturii latine – dar fără nici o dovadă... Ne rămân de la el și două epistole scrise fiului său.

Contemporanul său Polibiu vorbește puțin despre el în *Istorie*, dar nu ne rămân decât mărturii postume și de a doua mână – totuși de la figuri de prim plan: Cornelius Nepos, Cicero, Titus Livius, Plutarh (care pare că nu-l iubește prea mult...), Aurelius Victor, Plinius cel Bătrân, Quintilianus, Fronto, Aulus Gellius. Cato nu se găsește deci nicăieri în mod deosebit, dar este prezent peste tot în literatura latină.

Cato se naște în anul 234 înaintea erei noastre la Tusculum (oraș de obicei asociat cu Cicero...), într-o familie plebeiană. Numele său provine din latină și înseamnă ager, judicios, abil, pătrunzător, subtil. Plutarh relatează o epigramă care ne informează despre fizicul său ingrat: „Roșcovan, a toate mușcător, cu ochii verzui"[109]... Se ignoră detaliile copilăriei sale, chiar dacă se știe că a fost aspră și la câmp, la muncile unui pământ pietros. Contactul cu natura îi constituie și-i structurează temperamentul și caracterul de om care nu se lasă păcălit de sclifoselile intelectuale ale grecilor. Face studii de drept și, cum era obiceiul în epocă, apără gratuit cetățenii în treburile locale – Cicero, unul, va cere să fie plătit... Proprietatea familială se învecinează cu

[109] Plutarh, „Marcus Porcius Cato", în *Vieți paralele*. Traducere, notițe istorice și note de N. I. Barbu, București, Editura Științifică, 1963, vol. II, I, p. 275 (*n. t.*).

aceea a lui Curius Dentatus care a dat probabil pământ familiei lui Cato ca recompensă a luptelor duse de rudele sale. Alături de Cincinnatus, Mucius Scaevola, Cato, Regulus și Lucrețiu, Curius este o altă figură emblematică a Romei: învingător al sabinilor, al lucanilor și al lui Pirus, acest erou militar a fost ovaționat la întoarcerea sa la Roma. A distribuit câteva pogoane de pământ soldaților săi, considerând că acestea erau de-ajuns ca ei să ducă o viață frugală. Aurelius Victor relatează această poveste la adresa sa: „Solilor samniți care-i ofereau aur, în timp ce tocmai frigea gulii în vatră, le zise: « Prefer să am astea în blidele mele de lut și să poruncesc celor ce au aur ». Fiindcă era acuzat de sustragerea unei sume de bani, a adus în fața tuturor un șip de lemn, de care obișnuise a se folosi la sacrificii, și a jurat că nu a dus la el acasă nimic mai mult din prada luată de la dușmani"[110] – iată omul...

Plutarh relatează evident și el această poveste dar, mai puțin rece decât Aurelius Victor, adăugă: Cato mergea foarte des la această proprietate; „... privind la mica întindere a țarinei și la simplitatea căsuței, s-a gândit la Curius Manius că, deși ajunsese cel mai de seamă dintre romani și supusese neamurile cele mai războinice și-l izgonise pe Pirus din Italia, el singur săpa această țarină și locuia acest adăpost, după ce repurtase trei triumfuri"[111]. Înarmat cu lecțiile de virilitate, de înțelepciune, de austeritate, de frugalitate, de autenticitate și de sobrietate, tânărul Cato își poate astfel forma corpul și sufletul la dubla asprime a muncilor câmpului și la contactul cu un om desăvârșit.

La șaptesprezece ani, luptă contra armatelor lui Hannibal și, ne spune Plutarh, este plin de „răni primite cu

---

[110] Pseudo-Aurelius Victor, *op. cit.*, XXXIII. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

[111] Plutarh, „Marcus Porcius Cato", în *Vieți paralele*, *op. cit.*, vol. II, II, p. 276 (*n. t.*).

fața la dușman"[112]. Lovește, bate și răcnește în bătălii. Are fața sălbatică, iar determinarea sa se adaugă la spaima pe care o inspiră deja. Își cară singur armele și este însoțit de un singur sclav care-i poartă proviziile. A fost impecabil cu acest sclav și îl ajuta uneori să confecționeze mâncarea pe care acesta i-o pregătea. Bea apă și, cu rari excepții, pentru a se întrema, o îndoiește cu oțet sau uneori ingurgitează câteva pahare de vin prost curat.

Cato locuia lângă Valerius Flaccus, un alt roman emblematic. Acest patrician, fiu de consul, mergea dimineața devreme în for pentru a-i ajuta gratuit pe cetățenii dornici de un sprijin judiciar. Revenea apoi să-și cultive câmpul și, fie îmbrăcat cu o tunică scurtă iarna, fie gol, vara, muncea pământul în tovărășia sclavilor, cu care împărțea mâncăruri simple. Valerius Flaccus auzind vorbindu-se de bine de Cato îl invită și îl sfătuiește să meargă la Roma în perspectiva unei cariere politice. Acesta din urmă se duce acolo și își constituie un grup de prieteni și de admiratori. I se descoperă talentele de orator; unii vorbesc atunci despre el ca despre un „Demostene roman"[113].

Plutarh scrie: „Chiar atunci cetatea, din pricina mărimii, nu-și mai păstrase puritatea moravurilor, ci romanii, stăpânind mari bogății și supunând mulți oameni, aveau printre ei felurite caractere și pilde de tot soiul de moravuri. Pe bună dreptate deci se minunau de Cato, când vedeau pe unii istoviți de munci și slăbiți și de plăceri, iar pe el neînvins nici de unele, nici de altele, și nu numai când era tânăr și ambițios, ci chiar bătrân și cărunt, după consulat și triumf, ca pe un atlet purtător de victorie, când îl vedeau întărindu-se prin rânduiala exercițiului și rămânând același până la moarte"[114]. Cato purta veșminte simple și puțin

[112] *Loc. cit.* (*n. t.*).
[113] *Ibid.*, IV, p. 278 (*n. t.*).
[114] *Ibid.*, IV, pp. 278-279 (*n. t.*).

costisitoare, mânca precum oamenii cei mai modești, bea același vin ca muncitorii. Iată de ce Plutarh poate scrie: „... dar rari erau oamenii care să susțină strămoșească muncă personală, să se mulțumească cu o cină frugală, cu un prânz cu alimente crude, cu o haină simplă și cu o locuință ca a oricărui om din popor; puțini erau aceia care să prefere să nu aibă nevoie de lucruri nefolositoare decât să aibă mare avere..."[115] Era cazul ieri, sub Republica romană, este cazul astăzi, va fi întotdeauna cazul în toate timpurile și sub toate latitudinile.

Plinius cel Bătrân ne informează în *Naturalis Historia* că, într-o zi, Cato a primit ca moștenire un covor frumos din Bitinia – pe care s-a grăbit să-l vândă; zidurile proprietății sale erau brute și fără tencuială; nu cumpăra nici un sclav de valoare, căci n-a avut niciodată gust pentru efebi să-i pună în pat, ci mai degrabă cel pentru muncitori robuști să-i folosească la câmp, în grajd sau în staul; nu cumpăra nici un teren ce avea nevoie să fie udat sau irigat, ci suprafețe utile agriculturii și creșterii animalelor.

Când era pretor în Sardinia, făcea economii considerabile cetății, nevalidând decât cheltuielile utile, de strictă necesitate; vizita cetățile pe jos, fără atelaj, numai cu un sclav care căra obiectele libațiilor religioase și civice; șef de război, refuza jaful și își plătea corect soldații; vorbea greaca, dar nu voia să utilizeze această limbă cu corintienii când a fost la ei – a recurs la un traducător pentru a nu folosi idiomul unui popor ale cărui moravuri, idei și gândire le considera vătămătoare pentru Roma; era un orator concis și precis, rapid și fulgerător, ironic și eficace; „a spus că, după părerea lui, elenii rostesc cuvintele din buze, iar romanii din inimă"[116] – organul care era pentru ei sediul gândirii.

---

[115] *Ibid.*, IV, p. 278 (*n. t.*).

[116] *Ibid.*, XII, p. 286 (*n. t.*).

Cariera sa politică a fost în întregime consacrată triumfului binelui și combaterii a tot ceea ce împiedică virtutea. Deci a atacat mult; prin urmare și el a fost mult atacat. Până la sfârșitul zilelor sale, care au fost numeroase, i-a târât pe corupți în fața tribunalelor și a fost condus la bară de cei care voiau să-l facă să cadă.

În calitate de cenzor, a fost impecabil. Roma alegea doi magistrați, unul dintre plebei, celălalt dintre patricieni, pentru a exercita acea funcție constând în verificarea moralității celor care făceau carieră în politică. Cato a prigonit luxul, viața ușuratică și coruptă, luxura, imoralitatea. Și trebuie să spunem că moralitatea vechilor romani nu suporta deloc aranjamente cu cerul păgân. Astfel el a exclus din senat un bărbat care fusese văzut pe stradă sărutându-și... propria sa soție! Este adevărat că era în plină zi și în fața propriei lor fiice... Și-a însoțit actul prin aceste cuvinte: „Nu [mi-am] îmbrățișat soția ziua decât când erau trăsnete mari", adăugând în glumă: „[sunt] fericit când Iupiter tună"[117]. La Cato acasă, nu se râdea probabil în fiecare zi lăsată de Iupiter... Îi taxează pe bogați când aceștia posedă o pletoră de obiecte prețioase; distruge conductele celor care deviază apa publică pentru a-și uda grădinile particulare ale proprietăților lor; doboară construcțiile care depășesc domeniul public; taxează produsele de lux; îl lipsește de cal, vehiculul de serviciu al epocii, pe un senator care-și pierduse stima; combate obezitatea călăreților romani pe care îi voia uscați și mușchiuloși, cumpătați și ascuțiți – spunând: „Cum ar putea fi de folos cetății un astfel de corp, când de la gât până la vintre este ocupat de pântece?"[118]

Poporul îl iubește pe Cato; Cato iubește poporul. Plutarh scrie: „Și, îndeobște, cerea ca un bun cetățean nici măcar să nu îngăduie să fie lăudat, dacă acest lucru nu este

[117] *Ibid.*, XVII, p. 292 (*n. t.*).
[118] *Ibid.*, IX, p. 283 (*n. t.*).

de folos cetății"[119]. Nu spune „nu" unei statui într-un templu care-i celebrează actele, apreciind că merită publicitatea pentru educarea morală a celor mulți. Plutarh vede aici dovada unei iubiri de sine hipertrofiate – revine adesea asupra acestei trăsături de caracter.

Cato avea o soție, am întâlnit-o într-o seară cu tunete ale lui Zeus – ale lui Iupiter, deci, de vreme ce suntem sub cerul roman... A avut deci o viață privată, intimă. Cum a fost ea? Plutarh scrie: „A fost și tată bun și bărbat cumsecade față de soție..."[120] Cato s-a căsătorit cu o femeie fără avere, dar nobilă și care, prin această alianță, îi permitea numelui său să strălucească din nou într-o Romă condusă de marile familii patriciene. El este un „om nou", cum se spune, adică un plebeu parvenit datorită protecției clientelare a lui Valerius Flaccus și a prietenilor săi. Căsătoria este o afacere socială, civică, deci politică. El considera că loviturile aplicate soției sau copiilor constituie greșeli grave și „că aduce mai multă laudă faptul de a fi un soț bun decât un mare senator"[121] – măsurăm ceea ce înseamnă o astfel de remarcă în gura lui Cato și într-o Romă unde consulatul valorează cât consacrarea în toate...

Se știe care a fost cariera sa militară și politică: cu toate aceste obligații, și-a însoțit întotdeauna soția când își îmbăia și își înfășa fiul. Soția sa alăpta, dar nu se mulțumea să dea sânul progeniturii sale, ci hrănea și copiii de sclavi pentru a crea o fraternitate de lapte între fiul său și copiii din casă.

Cato a luat asupra sa educația copilului său, considerând că nu unui sclav, dintre care unii aveau funcția de preceptori, încă și mai puțin unui sclav grec, îi poate reveni sarcina să formeze o ființă superioară, un om demn

---

[119] *Ibid.*, XIX, pp. 293-294 (*n. t.*).
[120] *Ibid.*, XX, p. 294 (*n. t.*).
[121] *Loc. cit.* (*n. t.*).

de acest nume – un roman... Era pudic în prezența copilului său și nu s-a arătat niciodată gol în fața lui. Nu dorea ca fiul său să fie tras de ureche de un sclav și i-a dat cursuri de gramatică, de literatură, de drept, de istorie (în acest scop a scris o istorie a momentelor importante ale Romei cu litere mari...); dar a avut de asemenea grijă să-i perfecționeze educația corpului cu probe sportive – gimnastică, echitație, aruncarea suliței, pugilat, luptă sau natație, învățându-l de exemplu să „biruie vârtejurile și greutățile râului înotând"[122]. Dacă doamna Cato nu râdea în fiecare zi acasă, fiul său Marcus nu era nici el în culmea fericirii...

Cum nu toate aschiile cad aproape de trunchi, Marcus n-a avut vigoarea și forța, nici rezistența tatălui său. Îl putea urma pe teren spiritual și intelectual, dar nu și pe teren corporal, fizic. Cato a fost întristat. Băiatul său cel mare a fost totuși un valoros soldat care s-a ilustrat apoi pe câmpul de bătălie.

Lui Cato nu-i plăceau filozofii greci care, cu subtilitățile lor, le suceau capul tinerilor romani. Sofiști, retori, capabili să coboare filozofia la jocuri verbale, ba chiar la vorbărie goală, își dădeau silința să apere o opinie, apoi, în minutul următor, să susțină o alta care era exact contrarul său. Cum ar fi putut să-i placă acelui om, care îndrăgea în asemenea grad adevărul și probitatea, disciplina pe care grecii o practicau ca esteți? Desigur, va exista o filozofie romană câtăva vreme mai târziu, dar ea se va debarasa de afectarea venită de la Atena pentru a se concentra pe nucleul dur al gândirii: pregătirea pentru acțiune.

Cato își pierde soția. Nu se cunoaște data. Nu se știe de ce și nici cum. Natură puternică, n-a rămas fără soție. A recurs la o tânără sclavă care venea să-l întâlnească în alcov. Bine crescut, fiul său își exprimă fățiș dezaprobarea... Nu ține seama de asta și, deși depășise optzeci de ani, își leagă

[122] *Ibid.*, XX, p. 295 (*n. t.*).

viața de destinul acelei tinere căreia îi face un copil. Marcus nu l-a cunoscut niciodată pe fratele său vitreg, căci va muri înainte de nașterea acestuia.

Cato n-a părăsit niciodată politica. Spre bătrânețe, înțelept, se ocupă de grădini și de muncile agricole, scrie despre aceste subiecte și face dulcețuri – despre care disertează în tratatul *Despre agricultură*. Îi plac mesele mari cu convivi fericiți, amestecându-i pe tineri cu mai puțin tineri. La masa sa nu se vorbea de rău de nimeni – dar nici de bine, de altfel... Era locul prieteniei, al participării, al frugalității fericite.

A venit într-o zi la senat cu un pumn de smochine mari, frumoase și proaspete spunând că sosesc din Cartagina, ceea ce atesta proximitatea Numidiei cu Roma, trei zile de navigat, deci a pericolului unui adversar deja combătut de două ori. Se știe că și-a lăsat numele acestei expresii: „Cartagina trebuie distrusă". A avut satisfacția să fie auzit, de vreme ce a fost declanșat un al treilea război punic. Dar nu i-a cunoscut niciodată sfârșitul, căci a murit înaintea rezultatului care se știe victorios pentru romani. Ca și pentru prima sa soție, nu se știe de ce a murit nici cum, dar se cunoaște data: în anul 149. Scipio a distrus în anul 146 Cartagina, care a devenit provincie romană.

De ce l-a ales Cicero pe Cato pentru a purta ideile dialogului său filozofic despre bătrânețe? Pentru că lecția cardinală pentru a îmbătrâni bine este că trebuie să trăiești bine viața care precede bătrânețea, iar viața lui Cato a fost din toate punctele de vedere emblematică pentru ceea ce este o viață reușită: bun cetățean, bun soț, bun tată, bun orator, bun magistrat, bun războinic, bun strateg, bun scriitor, bun țăran. Face binele care este interesul general și combate răul care se confundă cu interesul particular. Iubește virtutea și detestă viciul. Își apără cetatea, țara, poporul și n-are alt

obiectiv decât să servească și nu să se servească, să se pună în serviciu și nu să-i pună pe ceilalți în serviciul său. Este un individ supunându-l pe individ comunității și restituindu-i în schimb forța comunității, puterea colectivității. Negația romană a individului constituie paradoxal afirmația sa. El însuși se dovedește maestrul acestei dialectici existențiale.

A-ți rata viața înseamnă a-ți rata și moartea: cum s-ar putea efectua o ieșire elegantă când ți-ai petrecut viața zigzagând? Numai un traiect rectiliniu duce la locul spre care fiecare merge după ce-a trăit, deci a îmbătrânit. Această logică se supune ordinii lucrurilor, asupra cărora nu putem face nimic și contra cărora nu servește la nimic a bombăni, a reproșa sau a tuna și fulgera.

Stoicii ne-au învățat: nu trebuie să ne răzvrătim în fața necesității. În schimb, nu este nici o obligație ca necesitatea să ne distrugă pentru că avem asupra ei puterea reprezentării. Bătrânețea are bineînțeles o existență obiectivă, dar noi posedăm o influență asupra ei prin ceea ce facem din ea. Desigur, ea ne face, dar numai dacă n-o facem noi pe ea.

Trebuie prin aceasta să facem din necesitate o virtute? Într-un anumit fel, da. Este începutul înțelepciunii. Mai întâi va trebui să asimilăm din tinerețe că existența noastră este înscrisă în timp și că timpul distruge – este un adevăr banal, dar merită spus, precizat, confirmat. Nu suntem eterni sau nemuritori, oricum am fi – altfel spus nici prin corp și nici prin minte, care este de altfel corporală...

Dacă îmbătrânim urît este pentru că nu ne-am imaginat că îmbătrânim în fiecare zi – ci doar că vom îmbătrâni cândva. Bătrânețea nu se ivește la un anumit moment al vieții pe care l-am putea marca astfel. Vârsta nu reprezintă nimic: există bătrâni cvadragenari și tineri nonagenari. În același timp cu o stare a corpului, bătrânețea este o stare a sufletului: poate chiar că starea corpului nu este niciodată decât ceea ce sufletul, altfel spus, în acest caz,

voința, face din el. Căci se știe că sufletul (material) impune corpului (spiritual...) o ordine care induce efecte în retur.

Există o obiectivitate a îmbătrânirii, nimeni nu va nega, dar există și o subiectivitate a ceea ce se face din ea. A vrea bătrânețea care ne dorește înseamnă a fi bătrân. A nu o iubi înseamnă a merge spre o bătrânețe care nu ne va plăcea. A o refuza te face încă și mai dorit de ea.

Când Cicero scrie „Cato sau Despre bătrânețe" a trecut de șaizeci de ani, ceea ce cântărește la acea vreme, iar viața sa nu este fericită: este dat la o parte de la treburile cetății, politica se face de acum înainte fără el; îl detestă pe Caesar care nu l-a reciclat în jocul său; face deci din el un dictator și îi dorește moartea, deși îl primește acasă la el cu o gardă de două mii de oameni; a divorțat de Terenția, soția cea arțăgoasă; s-a căsătorit cu tânăra sa pupilă Publilia – dar a fost o eroare să creadă că în patul ei va avea o transfuzie de sânge tânăr; fiica sa naște, devine deci bunic, un incontestabil marcator de vârstă, mai ales când soția sa are o vârstă comparabilă cu a fiicei sale; se retrage la Tusculum pentru a-și scrie faimoasele *Tusculane*, cartea sa cea mai frumoasă, despre suferință, moarte, tristețe, pasiuni, înțelepciune, fericire; fiica sa Tullia decedează în mod brutal fără să se știe de ce; o trimite pe tânăra sa soție la Roma pentru că i se pare că s-a purtat rău cu această ocazie; pleacă la rândul său de la Tusculum care i-a devenit insuportabil și se duce la prietenul său, Atticus; îl părăsește pentru a regăsi o altă vilă de-a sa pe țărmul mării; lucrează pentru a suferi mai puțin; efectuează traseul invers și lasă țărmul mării pentru a-l întâlni pe Atticus înainte de a reveni la Tusculum. Divorțat, recăsătorit, în doliu după fiica sa, despărțit de noua sa nevastă, se simte inutil, înlăturat de la treburile statului, izolat, pus pe tușă – toate pentru a se simți bătrân... Într-o

epistolă către Atticus îi scrie: „bătrânețea mea devine supărătoare"[123].

Își adresează sieși, bineînțeles, acest text de bătrânețe despre bătrânețe. Nu te gândești niciodată decât plecând de la tine. Este o consolare pe care și-o scrie și o oferă lecturii celorlalți. La șaizeci și doi de ani, el face parte din punct de vedere sociologic dintre bătrâni. Nu depinde decât de el să nu facă parte ontologic, adică în mod existențial.

„Cato sau Despre bătrânețe" este o carte pe mai multe etaje. Dacă l-a ales pe Cato, a făcut-o pentru că acesta a fost un bătrân frumos după ce a avut o viață frumoasă și pentru că este și un model de virtute contra... lui Caesar care trece drept emblema viciului! Acest text despre efectele vârstei este și o filipică împotriva puterii personale – astfel el apare de asemenea ca o ofertă de serviciu oamenilor partidului politic care-l combate pe Caesar – cum ar fi Brutus...

Cicero își deschide dialogul afirmând că bătrânețea este „o povară"[124], dar că există un prim remediu contra ei, acela de a te gândi la ea. Aici regăsim anticul îndemn stoic să cântărim lucrurile știind că ele sunt, înainte de toate, reprezentări. Trebuie deci să începem prin a ști ceea ce este, apoi să considerăm modalitățile de acțiune asupra ei – deci contra ei.

Această povară se ușurează. Și se ușurează prin filozofie, care presupune gândirea în amonte, apoi scrisul în aval, pentru a efectua anatomia acestei suferințe a sufletului. A îmbătrâni este o suferință; a te gândi la bătrânețe și a scrie despre ea, înseamnă a o îndulci, a o face chiar agreabilă...

---

[123] Marcus Tullius Cicero, *Epistulae ad Atticum* (*Scrisori către Atticus*). Versiune românească și prezentare Constantin Popescu Mehedinți, București, Colecția Ovidianum, 1977, vol. II, Scrisoarea XXI, 3, p. 483 (*n. t.*).
[124] „Cato cel Bătrân sau Despre bătrânețe", în Marcus Tullius Cicero, *Opere alese*, ediție îngrijită de G. Guțu, București, Editura Univers, Clasicii Literaturii Universale, 1973, vol. III, I, 2, p. 110 (*n. t.*).

Cato spune: „Cei care nu găsesc în ei înșiși puterea de a duce o viață morală și fericită, pentru aceștia orice vârstă este grea; cei care însă caută tot binele în ei înșiși, acestora nu li se poate părea nimic rău în ceea ce legea naturii impune"[125]. Corpul poate vrea să fie bătrân, energia sufletului, voința minții, puterea voinței sunt capabile să vrea contra acestei voințe. Ceea ce materia vrea, sufletul poate decide că nu vrea. Când ridul sapă fața, gândul îl șterge – cel puțin este în puterea sa să-l șteargă, este de-ajuns pentru aceasta ca voința să se activeze.

Bătrânețea, ca și suferința sau moartea care îi sunt înrudite, se dovedește deci o reprezentare asupra căreia reflecția dispune de puteri depline. Stoicismul, care este o școală de energie, găsește un nou teren de bătălie în prezența chinurilor vârstei care înaintează. Desigur, bătrânețea mă vrea; dar nu depinde decât de mine să vreau altceva decât vrea ea: de exemplu, să nu facă legea, toată legea, ci numai acea parte asupra căreia nu se mai poate face nimic.

Personajul Cato notează iarăși o contradicție care nu este lipsită de adevăr. El spune: „Bătrânețea, la care toți doresc să ajungă și, după ce-au ajuns, toți o acuză; atât de mari sunt inconsecvența și ciudățenia prostiei"[126]. I s-ar putea totuși replica lui Cato că devine puțin sofist, căci se poate în același timp să-ți dorești bătrânețea ca fiind preferabilă morții, fără a o face preferabilă vieții în deplină sănătate...

I se reproșează că ajunge mai repede decât prevăzut? Iluzie optică... Ajunge la timp... Nu-i vom căuta nod în papură lui Cato din cauza percepției timpului care este ea însăși afectată de timp: ziua copilului de zece ani în grădina bunicilor este asemănătoare din punct de vedere cronometric cu aceea a aceluiași personaj îmbătrânit în fotoliul din colțul

[125] *Ibid.*, II, 4, p. 110 (*n. t.*).
[126] *Loc. cit.* (*n. t.*).

vetrei. Ceea ce spune clepsidra nu este ceea ce povestește corpul – care este un fel de clepsidră care se deteriorează cu timpul... Și apoi vremea nevinovăției proprie vârstei infantile nu coincide cu vremea experienței celui care și-a dat ocol, lui, celorlalți și lumii. Ziua celui care nu știe nimic pare mai ușoară, deci mai scurtă, decât ziua celui care a învățat atâtea...

Dar trebuie să plasăm gândirea lui Cicero în epoca sa. Speranța de viață nu este aceeași ca a noastră. Se moare mult la naștere, la tinerețe, înainte de douăzeci de ani și trebuie să ne gândim la reflecția anistorică a filozofului în contextul său istoric: un copil din doi moare la naștere și doar 7,5% din populație atinge vârsta lui Cicero – care aici tocmai a depășit șaizeci de ani...

Mai convingător este argumentul că bătrânețea sosește la timp. Nimeni nu este de fapt atacat pe la spate... Să ne imaginăm că ea nu ne-ar interesa, când ea îi afectează pe toți oamenii, ar însemna să dăm dovadă de orbire, de inconștiență sau de negare. De aici nevoia de a învăța cât mai devreme că îmbătrânim, pentru a ne ști îmbătrânind în fiecare zi, în fiecare deceniu, în fiecare an, în fiecare lună, în fiecare săptămână, în fiecare secundă... Orice clipă trăită ne apropie de bătrânețea care ne pune cu moartea în cea mai mare proximitate statistică. Iar meditația despre vârstă este și, bineînțeles, o meditație despre moarte. Dacă a filozofa înseamnă „a învăța să mori"[127], după inspirata formulă a lui Cicero, popularizată de Montaigne, a filozofa este și a învăța să îmbătrânești – care este totodată a învăța să mori, deci să trăiești.

Este înscris în ordinea lucrurilor că îmbătrânim: este în natura lucrurilor – și natura face întotdeauna bine lucrurile. Și, de vreme ce le face bine la fiecare vârstă a vieții, de ce nu le-ar face tot așa și cu această ultimă epocă a vieții?

---

[127] Cicero, *Tusculanae disputationes*, I, XXXI (*n. t.*).

Unii acuză bătrânețea că ne privează de pasiuni, de plăceri, de dorințe... Dar adesea învinuim vârsta, pe când ar trebui să incriminăm caracterul sau temperamentul celui care se plânge: morocănosul va avea întotdeauna ceva de reproșat întâmplărilor vieții pentru a nu avea să-și reproșeze lui însuși că trăiește neîncetat în recriminare. Cel măcinat de tristețe prin firea sa va vedea totul în negru, iar bătrânețea îi va oferi numeroase motive de a se plânge.

Dar dacă dorința se micșorează, adică se face mai gravă, dacă trupul nu este la înălțimea dorinței care rămâne, putem reacționa în două moduri: fie abandonându-ne tristeții, văzând în ea doar un motiv pentru plânsete, gemete, smiorcăieli, lamentații, tânguieli și alte patimi nu tocmai romane; fie bucurându-ne că ne găsim deconectați de ceea ce face atât de des din noi faimoasa comedie *Cel ce se pedepsește singur* [*EautoVn timwrouvmeno"] de Terențiu – călăul și victima noastră. Că trupul nu mai poate, mecanic, orice, ci numai ceea ce poartă sufletul este mai puțin o servitute, cât o eliberare, mai puțin o suferință, cât o descătușare. Măcar știm că răul, care ne purta prin capriciile testosteronului, nu o va mai apuca pe acele drumuri... Libertatea de după servitutea sexuală este superioară trăsnăilor și mofturilor din vremea sa. Motivele de rătăciri ontologice și de nomadism existențial dispar în același timp cu instalarea libidoului rafinat de bătrânețe – sau abolit pentru alții.

Unii afirmă că bogățiile, bunurile, proprietățile fac bătrânețea mai ușor de purtat. Ar fi indecent, atunci când posezi, să faci elogiul vieții fără posesiuni. Cicero a avut adesea astfel de impudori... Îl pune pe Cato să spună că nu-i așa. În fond, are dreptate: frumoasa bătrânețe fericită a unui țăran sărac face mai mult decât bătrânețea urâtă și nefericită a unui satrap culcat pe comorile sale... Dar o bătrânețe fericită, bună și frumoasă într-un pat aurit nu este nici ea fără desfătare pentru cei care își pot asigura seninătatea,

calmul și tihna. Sobrietatea fericită nu este bună decât pentru cei care o aleg, nu pentru cei care o suportă: o sobrietate suportată este sinonimul sărăciei... Lui Cicero, care sărea dintr-o vilă de țară într-o vilă pe malul mării trecând prin vilele din Roma, toate pe numele său, îi venea ușor să facă elogiul despuierii. Cato era mai credibil pe acest teren... Se cuvine deci să auzim aceste cuvinte puse foarte oportun în gura lui Cato cel Bătrân mai degrabă decât în cea a filozofului, care, astăzi, ar fi obligat la impozitul pe marea avere[128]... Bogații și săracii nu sunt egali în fața bătrâneții.

Cato îndepărtează aceste considerații apreciind în același timp că bogăția și rangul fac bătrânețea mai puțin apăsătoare. El deplasează reflecția pe un teren mai puțin sociologic și mai filozofic: trimite la viața trăită și la practicarea virtuților. Acestea sunt adevăratele măsuri ale problemei: „Cultivate tot timpul, dau, după ce-ai trăit o viață lungă și bogată, roade minunate, nu numai fiindcă nu ne părăsesc niciodată, nici măcar în ultima parte a vieții – deși aceasta este într-adevăr foarte mult – dar și deoarece conștiința unei vieți frumos trăite și amintirea faptelor noastre bune sunt nespus de plăcute"[129]. Formidabilă frază... Viață plină, a-ți duce bine viața, a fi îndeplinit multe acțiuni bune: iată cum se poate îmbătrâni bine.

Căci există vieți vide și găunoase, vieți conduse prost, vieți pline de acțiuni rele, o, câte! – și nu cele, neapărat, care au bătrânețile cele mai puțin penibile; dar întotdeauna cu prețul unei negații a sinelui și a unei reinventări a propriei istorii care șterge răutatea pentru a-i substitui legenda unei existențe care n-a avut loc. Se bucură să existe după ce au

[128] *ISF, Impôt de solidarité sur la fortune* [impozit de solidaritate pe avere] este plătit în Franța de posesorii marilor averi; cuantumul și nivelul de la care se aplică acesta este schimbat adeseori în funcție de evoluția politică a societății franceze (*n. t.*).

[129] „Cato cel Bătrân sau Despre bătrânețe", în Marcus Tullius Cicero, *Opere alese*, *ed. cit.*, vol. III, III, pp. 111-112 (*n. t.*).

trăit, dar au trăit ca fantome: au dus o falsă viață de om viu și o adevărată viață de mort. Desigur, își salvează pielea, dar este cea a șarpelui. O năpârlire care duhnește a reptilă...

Cato, care nu s-a mulțumit să ducă o viață bună și frumoasă, ci a trăit viața superioară a eroului, admite că nimeni nu este obligat la eroism. Nu-i nevoie, în existența sa, să fi luptat, să fi învins armate, să fi învins eroii din față, să fi cucerit porturi sau orașe: „Bătrânețe liniștită și ușoară e și aceea după o viață petrecută pașnic, curat și frumos"[130] – am avut cu tatăl meu, care a murit cu puțin înainte de optzeci și nouă de ani, dovada adevărului unei asemenea aserțiuni...

Cicero continuă. I se reproșează bătrâneții patru prejudicii majore: ea ne împiedică să muncim; ne șubrezește corpul; ne lipsește de toate plăcerile; ne apropie de moarte. Aceste subiecte au fost deja abordate în conversație, de vreme ce acest text este un dialog. Cato revine asupra fiecăreia dintre aceste chestiuni.

Primul reproș: bătrânețea ne împiedică să muncim. Nu toate muncile. Numai cele care impun un corp performant, dar în care inteligența, spiritul, sufletul, rațiunea nu joacă un rol major: desigur, cu vârsta, suntem mai puțin performanți pentru marș și escaladă, alergare și pugilat, jocurile de circ sau palestră, pregătirea militară fizică și lupta corp la corp, dar suntem mai dotați pentru înțelepciune și cumpătare, măsură și sagacitate: „Lucrurile mari se fac nu prin forță fizică, prin iuțeală sau prin mișcările repezi ale trupului, ci prin chibzuială, prin autoritate, prin idei înțelepte, de care omul bătrân, nu numai că nu e lipsit, dar le are într-o mai mare măsură ca altădată"[131].

Vigoarea n-are numai lucruri bune. Cato constată că, în politică, tinerii sunt cei care sparg, desfac, demontează și

[130] *Ibid.*, V, p. 113 (*n. t.*).
[131] *Ibid.*, VI, p. 115 (*n. t.*).

zdrobesc lucrurile, pe când bătrânii le apără, le protejează și le repară. „E firesc [...] ca vârsta tinereții să fie nechibzuită, iar a bătrâneții înțeleaptă"[132]. Variație pe tema tinerilor stupizi și a bătrânilor înțelepți – gândire profundă inaccesibilă... tinerilor!

Se spune că bătrânii își pierd memoria. Nu, nu bătrânii dar, oricare le-ar fi vârsta, cei care n-o exercită și n-o întreține. Căci ea este mai puțin treaba materiei care o poartă, creierul, decât a dinamicii care o întreține, memorizarea. Cicero se dovedește foarte modern în privința plasticității neuronale prin exercițiu...

Cicero apără o teză care din păcate nu mai este actuală în Occidentul nostru nihilist: cea a deferenței pe care tinerii o aveau față de bătrâni. În vremurile noastre de religie a progresului, viitorul incarnează parusia tehnologică, iar trecutul, obscurantismul în materie. Bătrânii sunt deci învechiți și jetabili, pe când tinerii sunt împodobiți cu toate penele păunului. Ignoranța și naivitatea, lipsa de experiență și incompetența au devenit virtuțile unei epoci fără virtuți. În acest timp, știința acumulată de bătrâni nu contează. Zicala africană după care „de câte ori moare un bătrân e ca și cum ar arde o bibliotecă" a devenit un proverb reacționar. Iată de ce Cato n-ar mai putea spune: „Căci precum bătrânii înțelepți sunt încântați de tinerii înzestrați cu însușiri alese, iar bătrânețea celor care sunt respectați și iubiți devine mai ușoară, tot așa tinerii se bucură de sfaturile bătrânilor prin care sunt îndrumați spre cultivarea virtuților"[133]. Sfaturile înțelepților antici nu mai sunt acceptabile.

Al doilea reproș: bătrânețea ne șubrezește corpul. Desigur, corpul care trebuie să ia cu asalt o fortăreață sau să pună la pământ un inamic, să fugă la luptă sau să asigure un marș lung; dar corpul nu este numai mușchi și tendoane, el

[132] *Ibid.*, VI, p. 116 (*n. t.*).
[133] *Ibid.*, VIII, p. 118 (*n. t.*).

este și voce. Iar oratorul faimos care a fost Cato nu se abține să spună că el, cel care a vociferat pe câmpurile de bătălie – era celebru pentru asta – și a urlat în pretorii, cunoaște seducția pe care o poartă vocile plăcute ale oamenilor cărunți: „Dar, cu toate acestea, vorbirea care șade bine unui bătrân e cea liniștită și potolită; o vorbire așezată și calmă a unui bătrân care are talent atrage de foarte multe ori pe ascultători"[134].

Tot de la Cato și aceasta: „N-am aprobat niciodată acel vechi și lăudat proverb care spune că trebuie să îmbătrânești înainte de vreme, dacă vrei să fii multă vreme bătrân; dinspre partea mea, aș dori mai bine să fiu bătrân mai puțină vreme decât să îmbătrânesc înainte de a fi bătrân"[135]. În același mod în care este o nebunie să refuzi bătrânețea când ea este prezentă, tot așa este s-o dorești când ea n-a venit încă. Înainte de vreme, nu-i momentul, după aceea, nici atât. Nici vorbă să fii bătrân înaintea bătrâneții – căci obiectivitatea acestei stări contează mai puțin pentru realitatea și adevărul său decât subiectivitatea sa. Bătrân? Dacă vreau, când vreau, cum vreau eu...

În privința corpului, Cato precizează că îl moștenim pe cel pe care l-am fi vrut și pe care ni l-am fi făcut. În același mod în care combate obezitatea cavalerilor când este cenzor pentru că știe că excesul de grăsime trădează lipsa de voință a soldatului, el afirmă că se va simți ceea ce vom fi făcut cu corpul nostru în timpul tinereții sau al vârstei noastre mature. Un corp care va fi deteriorat în timpul frumoșilor ani ai vieții va îmbătrâni cu siguranță înainte de vreme prin ce-l vom fi făcut să suporte decât prin ceea ce natura îi va fi aplicat. Folosirea corpului întreaga viață generează corpul cu care va trebui să trăim la bătrânețe. Imprudența în materie se plătește scump la scadență.

---

[134] *Ibid.*, IX, p. 119 (*n. t.*).

[135] *Ibid.*, X, p. 120 (*n. t.*).

Cumpătare, sobrietate, frugalitate, virtute, economie, ponderație, moderație, calm, iată cum se construiește un corp pe care bătrânețea îl va agresa cu mai puțină eficacitate, dacă a fost bine întreținut. Altminteri, vigoarea tinereții fiind consumată la timpul său, ea va lipsi la momentul venit al toamnei sau al iernii vieții noastre.

Etica lui Cato este deci o dietetică. Este prea târziu pentru a învăța să îmbătrânim bine când am devenit bătrâni. Cel puțin, cel care începe să caute această înțelepciune pleacă de mai departe și acumulează handicapuri mai mari decât cel care își va fi antrenat din timp corpul să devină bătrân într-o zi... Nici vorbă, deci, să fim bătrâni înainte de vreme; dar, pentru a fi bătrâni la vremea potrivită, trebuie să ne pregătim toată viața.

Va trebui pentru aceasta să ne bizuim pe mintea asociată cu corpul sau pe corpul grupat cu mintea și nu numai pe corp. Cicero spune prin gura lui Cato: „Se zice că la jocurile olimpice Milo a pornit prin stadion purtând pe umeri un bou. Ai prefera să capeți forța fizică a acestuia, sau puterea de gândire a lui Pitagora?"[136] Se știe că lui Cato nu-i prea plăcea Pitagora – prea grec pentru asta... Dar înțelegem metafora. Pariez că purtătorul de bou are mai puține șanse decât discipolul filozofului cu bobii pentru a combate într-o zi bătrânețea când aceasta va bate la ușă...

Al treilea reproș: bătrânețea ne lipsește de orice plăcere. Cu vocea sa de stentor, îl auzim pe Cato spunând: „Ce minunat dar al acestei vârste, dacă ea ne scapă de ce e mai rău în tinerețe!"[137] El pune în relație pasiunile arzătoare ale tinereții cu catastrofele pe care acestea le trag după sine: trădarea patriei, tulburările politice, distrugerea statelor, compromisurile cu inamicul, dar și, pe teren privat, desfrâul și depravarea, deci adulterul. Toate acestea ne-au fost

[136] *Ibid.*, X, p. 121 (*n. t.*).
[137] *Ibid.*, XII, p. 123 (*n. t.*).

interzise, este într-adevăr o mare pierdere? Plăcerea, spune el, este cel mai rău dușman al gândirii. Ea interzice moderația și virtutea, inteligența și rațiunea. Îi datorăm dezmățul festinurilor și orgiilor, luxul și cheltuielile mesei, beția care ne lipsește de rațiune și de demnitate, trezirile penibile cu indigestii și dureri de cap, vomitările și insomnia... Să ne găsim în afara acestor scene înjositoare este oare atât de păgubitor?

Cato nu este contra plăcerii în sine, ci contra modalității sale violente, agresive, autoritare de manifestare. Nu-i place atunci când plăcerea ne vrea, dar o apreciază când o vrem noi pe ea. Hedonismul său este mai puțin animalic și mai subtil, mai puțin grosolan și mai rafinat. Îi plac mâncărurile simple și sobre cu prietenii în jurul unei mese frugale încărcate, am spune noi astăzi, cu produse sănătoase și proaspete care nu angajează nici o cheltuială materială sau corporală. Tineretul vrea un hedonism incandescent; bătrânetul știe că se plătește scump acest fel de plăceri și că-i mai bine să fie mai puțin posedat de ele decât de a le poseda prin și pentru sine. A dori plăcerea și a nu fi dorit de ea: este o lecție de înțelepciune pe care numai bătrânețea permite s-o înțelegi.

Când ai renunțat la plăcerea de a purta boul pe umeri, poți să te întorci spre plăceri mai fine, mai subtile, ca acelea ale conversației și ale retoricii, ale prieteniei și... ale agriculturii – să-ți cultivi grădina, să-ți plantezi arborii, să-ți butășești plantele, să-ți altoiești pomii fructiferi, să semeni, să recoltezi, să faci dulcețuri – să trăiești în ritmul ciclurilor naturii pe care n-ar trebui să le părăsești niciodată.

Austeritatea legendară a lui Cato nu este deci incompatibilă cu un anumit tip de ociu care permite fiecăruia să se pună sau să se repună în centrul sinelui: „Ce mult face însă ca sufletul, după ce-a terminat, făcându-și datoria, ca să zic așa, cu goana după plăceri, cu ambițiile, cu rivalitățile, cu dușmăniile, cu toate poftele, să fie cu sine și, precum se zice,

să trăiască împreună cu sine!"[138] – ce superb program existențial de *a trăi împreună cu sine* în deprinderile timpului ciclic al naturii.

Îi datorăm lui Cato al lui Cicero această frază superbă: „Într-adevăr, agricultorul are de-a face cu pământul, care îl ascultă și care niciodată nu restituie cuiva fără dobândă ce a primit"[139]. Desigur, Cato înțelege acest lucru pe terenul rentabilității muncii agricole, dar trebuie de asemenea să-l înțelegem și pe terenul bunurilor spirituale.

Contactul cu pământul permite de a lua lecțiile date de natură: vitalitatea germinației, voința de putere la lucru în podgorii, magia semănatului, jubilarea în fața înmuguririi, misterul sevelor pământului, coacerea vieții de către soare, parfumurile aratului, răcoarea umbrei sub arbori. Cicero ia cu împrumut pana lui Virgiliu pentru a reveni la esențial: pământul din care venim, care ne permite să trăim și spre care ne îndreptăm pentru a ne culca și a dormi un somn etern. Să lăsăm războiul și jocurile, comerțul și sportul celorlalți care se cred tineri, dar care sunt bătrâni pentru că duc o viață în care nu sunt suverani. Bătrânețea este recuperarea suveranității proprii.

Al patrulea și ultimul reproș: bătrânețea ne apropie de moarte. Da, și ce? Căci, de îndată ce ne naștem și încă înainte, de la concepere mult mai devreme, suntem deja destul de bătrâni pentru a muri. Ignorăm data sfârșitului, dar cu ce o viață lungă ar fi superioară unei vieți scurte? Și ce este o viață mai lungă? Mai lungă decât ce? Este o limită, o vârstă dincolo de care moartea ar deveni convenabilă? Trebuie să ne mulțumim cu timpul pe care îl avem. Față de eternitate, zece, douăzeci sau treizeci de ani mai mult sau mai puțin nu schimbă nimic: ea se va sfârși.

---

[138] *Ibid.*, XIV, p. 127 (*n. t.*).
[139] *Ibid.*, XV, p. 129 (*n. t.*).

Cicero disertează în fine despre viața după moarte – este adevărat că venerând ficțiunea arierlumii[140], el simplifică lucrurile: cu această credință, se neagă moartea, iar cei care subscriu la aceste fleacuri ar trebui să plece bucuroși, ceea ce este rareori cazul... Dacă este ceva, atunci avem tot beneficiul; dacă nu este nimic, nu este nici o pierdere, scrie Cicero.

Ce facem atunci când viața ajunge la capăt? Așteptăm. „Dar sfârșitul cel mai bun al vieții este acela când natura însăși desface, cât omul e cu mintea întreagă și cu simțurile nevătămate, elementele din care și-a alcătuit opera"[141]. Epoca noastră a distrus și a perturbat natura atât de mult, i-a devastat ordinea și i-a dereglat într-atât logica încât bătrânețea și moartea sunt de acum înainte mai puțin niște efecte ale naturii pe care ar trebui să le lăsăm să meargă până la capăt cât niște efecte ale culturii care, cu modul de viață postmodern, otrăvește corpurile, inimile și sufletele și nu mai permite naturii să-și facă treaba simplu și curat.

Chiar dacă, terminându-și dialogul, Cicero îi convoacă pe Pitagora și pe Platon, supraviețuirea sufletelor și viața după moarte, sufletele eliberate de corpuri care ajung la înțelepciune, morții iubiți regăsiți după deces, și dacă încheie că, din acest motiv, moartea este blândă și agreabilă, el scrie totuși că „nimic nu seamănă mai mult cu moartea decât somnul"[142]. Dar a regăsi pe defuncții iubiți când dormi se dovedește o vitejie care nu se poate probabil realiza decât pe cerul Ideilor în care ceea ce este nu este și ceea ce nu este este – paradisul filozofilor...

---

[140] „Arierlume" sau „altă lume" (Hinterweltlern), concept dezvoltat de Friedrich Nietzsche în *Așa grăit-a Zarathustra*, 1885 (*n. t.*).

[141] „Cato cel Bătrân sau Despre bătrânețe", în Marcus Tullius Cicero, *Opere alese, ed. cit.*, vol. III, XX, p. 136 (*n. t.*).

[142] *Ibid.*, XXII, p. 140 (*n. t.*).

Intermediul 2

Limba perforată a lui Cicero

Cicero trece drept un orator de prim rang, un om politic de înaltă clasă, un avocat strălucit, un roman emblematic și, în ceea ce privește subiectul nostru, drept un filozof roman prototipic. Dar toate acestea miros prea mult a marmură bătută de soarele roman și a coloană votivă înfiptă în for, a cută în toga virilă și a scaun curul la senat, adică a versiune latină și a pagini roz din dicționarul *Micul Larousse*...

Căci, dacă vrem să știm cine era într-adevăr Cicero, trebuie să-i cerem mai puțin mitografiei care îl însoțește de secole și mai mult corespondenței cu Atticus, prietenul și confidentul său, dar mai ales consilierul său, omul său de afaceri și, s-o spunem astfel, executorul unora dintre afacerile sale necurate. Acest om ne oferă de fapt un portret nud al lui Cicero, ca și cum ar fi fost surprins în ținuta lui Adam, chiar în mijlocul forului roman.

Nu-i nevoie să căutăm atacuri venite de la inamici care ar decredibiliza aserțiunea, este de-ajuns să-l citim dându-se de gol și arătându-se într-o lumină destul de jalnică. Bustul de marmură al marelui bărbat al Romei se dovedește din stuc.

Această anchetă minuțioasă i-o datorăm lui Jérôme Carcopino într-o carte intitulată *Secretele corespondenței lui Cicero*. Vorbind despre Cicero, Carcopino scrie: cu epistolele către Atticus „ies cu putere în relief aspectele urâte ale naturii sale și se etalează incoerențele și mișeliile unei purtări care nu este nici sinceră, nici curajoasă și nici dezinteresată. Pe măsură ce răsfoim aceste pagini, a căror ingenuitate se învecinează cu cinismul, fervoarea noastră se stinge, iar iluziile noastre dispar. Politicianul se arată atât de odios încât nefericirile sale vin ca pedeapsă a greșelilor impardonabile în care trebuiau să-l azvârle falsele calcule ale unei inteligențe

prea egoiste pentru a rămâne clarvăzătoare și falsele manevre ale unei voințe prea slabe pentru a învinge crizele în care s-a zbătut generația sa. Cât despre omul privat, *Corespondența* îl despoaie de onorabilitatea sa și, nescutindu-l de nici un viciu și de nici un defect, îl acoperă de ridicol dacă nu de infamie"[143].

Incoerent, trădător, nesincer, laș, interesat, naiv cinic, mârșav, impardonabil, uneltitor, egoist, slab, dezonorat, vicios, derizoriu, nemernic – este o cotonogeală în toată regula... Cicero era acest om? Nu era decât acest om? Era și acest om?

Marcus Tullius, zis Cicero, s-a născut într-o familie aristocratică[144] la 3 ianuarie 106 înaintea erei noastre la Arpinium. Cognomenul său, cicer, înseamnă „bob de năut" sau „mic neg", iar Plutarh scrie în *Viața lui Cicero* (I, 1) că, probabil, unul dintre strămoșii săi purta acest fel de verucă încovoiată pe vârful nasului... Aparține unei familii de cavaleri aliați cu Marius și cu marii juriști și oratori romani. Face parte dintre cei numiți „oameni noi", altfel spus oameni dintre care nici o rudă n-a ocupat o funcție publică – pretor, consul, chestor, edil... Familia sa nu este patriciană, ci plebee. Oamenii noi, la Roma, își propun să înlocuiască nobilii care exercită magistraturile de secole. Prin carieră, deci prin arta oratorică, își obțin înnobilarea, desigur, dar în ochii vechii nobilimi, ei nu sunt decât parveniți cu averea făcută în comerț.

Patricienii se revendică de la o ascendență care datează de la tovarășii lui Romulus, întemeietorul Romei împreună cu Remus. Ei dispun deci firesc, dacă se poate spune astfel,

---

[143] Jérôme Carcopino, *Les Secrets de la correspondance de Cicéron*, Paris, Artisan du Livre, 1947, vol. I, p. 71 (*n. t.*).

[144] Cicero nu s-a născut într-o familie aristocratică, ci într-o familie de cavaleri, nu de plebei. S-a declarat el însuși un *homo novus*, deci un om nou, care, primul din familia sa, accede la funcții publice. *Vide infra* (*n. t.*).

de posturile politice. Plebeii sunt îndepărtați din funcții. Cu timpul, bogații vor să aibă acces la putere.

Cicero se înscrie în această logică: vrea să parvină la funcțiile cele mai înalte fără titlurile vechi de noblețe pretinse. Arta oratorică va fi arma sa de predilecție pentru a obține ceea ce nobilii moșteneau prin naștere – limbajul contra ascendenței. Cicero va fi toată viața un burghez parvenit care a făcut din limbă un instrument politic prin excelență.

Plutarh îi atribuie haruri intelectuale extraordinare de la vârsta cea mai fragedă. La nașterea sa, se spune, doicii sale i-ar fi apărut o viziune care i-a prezis că pruncul alăptat de ea „ar fi un mare câștig pentru toți romanii"[145], ceea ce confirmă, precizează el, faptul „că își câștigă un asemenea renume și atâta faimă printre toți colegii săi de clasă, încât până și părinții acestora veneau la școală ca să-l vadă pe Cicero în persoană și să constate mult lăudata sa agerime a minții la învățătură"[146]... A lăsat câteva versuri? Sunt tot atâtea dovezi că era considerat nu numai „orator, ci și poet"[147]. Plutarh scrie că faima sa era atât de mare încât colegii săi de școală îl însoțeau pe stradă ca discipolii pe profesorul lor. El adaugă că această servitute displăcea părinților ale căror progenituri umblau cu gura căscată (*loc. cit.*)... Aici începe legenda lui Cicero!

Cicero părăsește munții volscilor, unde se găsește Arpinium, pentru a merge la Roma, care este la vreo sută de kilometri. Volscii turbulenți trec drept inamicii romanilor pentru foarte multă vreme. În Orașul etern, el efectuează studii multiple: retorică, drept, poezie cu Archias, filozofie pe lângă Philo din Larisa, ultimul director al Academiei din Atena, pe care o părăsește din cauza războiului contra lui

---

[145] Plutarh, *Vieți paralele. Demostene și Cicero.* Traducere, prefață, prezentări, note și tabele cronologice de Adelina Piatkowski, București, Editura Minerva, Biblioteca pentru toți, 2000, Cartea II, 2, p. 105 (*n. t.*).

[146] *Loc. cit.* (*n. t.*).

[147] *Loc. cit.* (*n. t.*).

Mitridate și pe lângă stoicul Diodotus. Îl întâlnește pe cel care va deveni prietenul său pe viață, Atticus, la cursurile predate de jurisconsultul Publius Mucius Scaevola.

Cicero își efectuează stagiul militar la vârsta de șaptesprezece ani la comanda tatălui lui Pompeius care are aceeași vârstă cu el și de care se atașează la acea vreme. Întors la viața civilă, își termină studiile. Atunci îl întâlnește pe filozoful epicureic Fedru din Atena care, după regula discipolilor lui Epicur, îl învață că trebuie să stea departe de treburile politice. Îi frecventează de asemenea pe Antiochus și pe Posidonius.

La douăzeci de ani, își face un autoportret frapant: „Aveam pe atunci un trup delicat și debil, un gât lung și firav: se crede că această stare a trupului și această înfățișare nu lipsea mult să-mi primejduiască viața, dacă se adaugă efortul și o mare sforțare a plămânilor. Și asta îi îngrijora cu atât mai mult pe cei ce țineau la mine, cu cât tot ceea ce rosteam era fără coborârea tonului, fără nuanțarea lui, ci cu voce foarte ridicată și cu încordarea întregului trup"[148].

O naștere cvasi-miraculoasă, o sosire în lume însoțită de preziceri pozitive, o charismă excepțională încă din primii ani, o constituție fizică fragilă, dar în același timp o inteligență remarcabilă, o energie organizatoare, o pană înzestrată de la primul exercițiu, un talent de poet la vremea când ceilalți învață de-abia să scrie – clișeul oferit de Plutarh în *Vieți paralele*. El va servi drept icoană occidentală.

Creionând un tablou al epocii, Pierre Grimal scrie în biografia personajului: „Gloria pe care lumea voia s-o dobândească nu mai era cea de odinioară. Ambițiile câtorva oameni, lăcomia mai multora care se grăbesc să exploateze provinciile până la a le epuiza, gustul pentru bogăție și lux, vanitatea de a poseda mai multe proprietăți și obiecte

[148] Cicero, „Brutus. De claris oratoribus", 313, traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

prețioase decât cutare sau cutare, de a avea mai mulți sclavi, purtători de litieră mai viguroși, o casă mai frumoasă, vile mai numeroase unde să-și petreacă zilele de vară, toate acestea ruinează maximele antice și distrug morala tradițională. Magistraturile nu mai sunt decât mijlocul de a te îmbogăți sau, mai subtil, de a-ți spori considerația care te înconjoară. Bogăția devine forma cea mai accesibilă, la urma urmei, a gloriei. O glorie care se cumpără, mai mult decât se merită"[149]. Grimal n-o va spune, pentru că-l iubește și-l salvează pe eroul său, dar și Cicero se supune acestui portret al epocii și al oamenilor care trăiau atunci.

Dar de ce mijloace dispune Cicero care nu este de origine patriciană pentru a obține gloria, onorurile și bogățiile? De unul singur, de fapt l-am semnalat deja: de arta sa oratorică. Este omul a cărui limbă este binecuvântată de zei și care dispune de acest dar. El vorbește, este ascultat, subjugă, este urmat. Vrea gloria, elocința i-o dă. Dar lucrurile nu sunt atât de simple...

În 88, anul care urmează luării togii virile, Cicero asistă, datorită lui Piso, care-l face să-l întâlnească pe filozoful aristotelician Staseas, la cursurile acestui grec pe care tânărul îl simpatizează imediat pentru bunul și simplul motiv că opera lui Aristotel furniza ceea ce era util din punct de vedere intelectual în materie de oratorie.

Totuși un epicureic îl atrage apoi. Fedru din Atena vorbește bine și dispune de un cuvânt elegant, manifestă o bunătate permanentă în viața sa de fiecare zi și nu pierde nici o ocazie de a fi util. Scrisese un tratat de teologie și-l invita pe înțelept să se dispenseze de viața politică. Dar Cicero nu putea să adere total, de vreme ce aspira exact la acțiunea inversă.

---

[149] Pierre Grimal, *Cicéron*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984, p. 31 (*n. t.*).

Philo din Larisa îi pare atunci mai adaptat la proiectul său. El predă un platonism nuanțat cu scepticism și dezvoltă deci o gândire critică fără a împiedica totuși acțiunea – mai ales pe cea politică. Philo arăta chiar că oratorii și filozofii aveau ca sarcină să semnaleze responsabililor politici ce înseamnă Binele și Răul. Cicero subscrie și, vorbind despre filozofie, afirmă chiar, în „Brutus sau Despre oratorii renumiți", că datorită acestui filozof grec „m-am dedicat cu totul lui <Philo>, îmboldit de un zel uimitor pentru filozofie"[150].

Dar asta fără a socoti sosirea lui Diodotus, un stoic care strălucește în arta dialecticii pe care o asociază cu retorica. Diodotus vine să locuiască la Cicero. Este începutul unei relații care va continua până la moartea stoicului, devenit orb, în jurul anului 60 înaintea erei comune. În testament, Cicero îl moștenește pe Diodotus – dar nu era aproape nimic de moștenit...

Cicero a fost de asemenea discipolul unui alt filozof stoic, Lucius Aelius Stilo, care strălucea în arta filologică. Stilo se gândea la trecutul Romei, dar Cicero, care vorbește despre el în „Brutus sau Despre oratorii renumiți", recunoaște că nu-i datorează prea mult.

Să precizăm în fine că l-a întâlnit de asemenea pe Apollonios Molon, un retor celebru venit din Rodos și care strălucea în Grecia cu discursuri politice și judiciare. Cu ocazia unei ședere la Roma, se adresase senatorilor în greacă pentru că ignora latina – dar latinii cunoșteau greaca...

În anul 79, Cicero părăsește Roma pentru o călătorie în Grecia de doi ani, ceea ce-i permite să întâlnească filozofi. La acea dată, el pledase deja. La Atena, „a urmat cursurile lui Antiochos din Ascalon. A rămas uimit de ușurința în expunere și de eleganța elocinței acestuia, dar nu a devenit

---

[150] Cicero, „Brutus sau Despre oratorii renumiți", 306. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

un admirator al inovațiilor sale aduse în principiile de bază ale retoricii"[151], căci Antiochos, care fusese platonician, trecuse în tabăra stoicilor...

Cu ocazia ședерii elene, Cicero se fortifică în toate: „[...] corpul său, întărit de exercițiile gimnice, recăpătă vigoarea tinereții, îi reveni și vocea, parcă mai plăcut modelată, mai dulce la auz și mai puternică"[152]. Învață deci să-și plaseze vocea, cum se spune astăzi...

Atunci, în plină posesiune a mijloacelor sale, se hotărăște să devină ceea ce se știe că va fi: „Începu din nou să facă exerciții de retorică, disciplină pe care o considera drept instrument pentru cariera sa. Totodată, încerca să-și pună din nou în joc capacitățile sale politice, ocupându-se cu seriozitate de exercițiile sale de declamație și frecventând cursurile celor mai renumiți maeștri"[153]. Cicero vrea puterea; el lucrează deci cuvântul. Puterea cuvintelor care este puterea asupra cuvintelor se dovedește anticamera puterii politice.

La Rodos, urmează cursurile filozofului stoic Posidonius din Apamea. În Grecia, pentru că ignoră latina, retorul stoic Apollonios Molon, cunoscut pentru că s-a bătut intelectual contra evreilor, îi cere să vorbească grecește, ceea ce Cicero face de minune, subjugând adunarea. Uluit și el, Apollonios Molon rămâne fără voce, înainte de a destăinui că Grecia pierde cu Cicero lucrul de care ea se putea prevala până atunci: știința și elocința. Să nu exagerăm nimic...

După ce a cerut să fie inițiat în misterele din Eleusis, atunci când o întreabă pe Pitia din Delfi, Cicero se aude spunând că va fi celebru dacă, numai dacă va renunța să placă poporului și va prefera să-și asculte natura. Întors la Roma în anul 77, unde fusese uitat, împins de dorința de onoare și de recunoaștere, îmboldit de tatăl său și de

[151] Plutarh, *Vieți paralele. Demostene și Cicero, op. cit.*, IV, 1, p. 110 (*n. t.*).
[152] *Loc. cit.* (*n. t.*).
[153] *Loc. cit.* (*n. t.*).

prieteni, se dedică profesiunii de avocat[154], activitate în care, bineînțeles, i-a depășit pe toți oamenii de meserie din epocă.

Plutarh nu omite totuși să ne spună că și Cicero avea aceeași boală ca Demostene – se bâlbâia. Asta nu-l împiedică să repurteze primele sale succese ca avocat și ca lumea să se înghesuie la el pentru a-l avea ca apărător.

În anul 70, consulul Pompeius abolește legile lui Sulla care îi privau pe tribuni de puteri politice și pe senat de dreptul de a opina asupra legislației și tribunalelor. Este începutul unei lungi prietenii cu Pompeius.

În lunga serie de procese pe care le alege foarte potrivit pentru a-și face un loc în societate, Cicero pledează contra lui Verres, un guvernator corupt din Sicilia. Câștigă de la prima pledoarie. Verres părăsește Roma pentru Marsilia. Cicero dobândește atunci o reputație de avocat de înalt nivel și de om integru care luptă contra afacerilor.

Cicero urcă toate treptele puterii la Roma: chestor la vârsta minimă, treizeci de ani, în anul 76; edil în 70; pretor în 66, tot la vârsta minimă, patruzeci de ani; încă o dată cu vârsta minimă, patruzeci și doi de ani, consul prior în iulie 64. Traiect politic fără greșeală, cariera este bine condusă...

Se căsătorește cu prima soție, Terenția. Este bogată și nobilă, deci utilă în proiectul său de carieră. Ea îi dăruiește o fiică, Tullia, și un fiu, Marcus. Devenit bogat, Cicero întoarce spatele opțiunilor sale progresiste pentru a deveni conservator. În față îi stau Crassus, Caesar, Catilina, care sunt în tabăra reformei sociale radicale.

Plutarh vorbește despre proprietățile sale bogat decorate, mobilate și ornate cu opere de artă. Posedă vreo douăzeci de domenii dintre care unele au fost achiziționate prin căsătoria sa cu sora unei vestale... Unul dintre ele este la Pompei. Printre bogățiile sale, Plinius cel Bătrân vorbește

[154] *Ibid.*, V (*n. t.*).

de acea faimoasă masă de lemn scump având un preț uluitor și care a fost celebră în tot Imperiul.

În acel moment, Catilina intenționează să devină senator pentru a-și duce la bun sfârșit programul său reformator și a se prezenta contra lui Cicero. Cicero este ales; este primul care accede la acest post fără a avea origine nobilă. În anul 63, pentru a fi ales și el, Catilina se bizuie pe susținerea unui senator a cărui favoare o obține Cicero oferindu-i guvernarea unei provincii mai interesante decât cea pe care o guvernează – Macedonia în locul Galiei cisalpine. Nobil, bătut, Catilina ia atunci în considerare o lovitură de stat avându-i în spatele lui pe nemulțumiți și îndatorați. Avertizat, Cicero pronunță în senat ceea ce va deveni prima sa *Catilinară* la 8 noiembrie 63 în prezența lui Catilina însuși care părăsește Roma imediat după aceea. Prima frază, „Quousque tandem abutere, Catilina, patientia nostra?" („Până când, Catilina, vei mai abuza de răbdarea noastră?"), a servit ca pretext de traducere la numeroase generații de școlari! Pe teritoriul Galiei, Catilina își pregătește întoarcerea în forță; este trădat. Cicero obține ca acesta să fie condamnat la moarte. Caesar era contra. Cicero găsește cinci dintre conjurați și pune să fie executați fără judecată, ceea ce nu-i deloc apreciat și îi atrage inamici în partidul popular... Primește amenințări cu moartea. Catilina și ai săi sunt uciși cu ocazia unei bătălii într-un oraș din Toscana. Cicero se prezintă atunci ca salvatorul Republicii.

Senatorul Cicero vorbește bine, este un retor abil, un tenor al baroului, un cetățean acoperit cu onoruri, un bărbat căsătorit cu o femeie cu o dotă bogată și provenită dintr-o rasă bună, este tată de familie, este bogat, posedă foarte numeroase proprietăți, speculează, face bani din bani, face afaceri, nu toate legale, se îmbogățește fără a se uita prea mult la maniere.

Soț interesat, politician șiret, avocat puțin scrupulos în privința procedurilor, speculator nemilos, se descurcă ușor

cu o realitate care maltratează puritatea impusă de filozofie. Deocamdată, iubește banii, onorurile, puterea, prestigiul, influența, afacerile. Instrumentul său de lucru? Arta oratorică, mereu și întotdeauna, la pretoriu ca și la senat. În acel moment al existenței sale, Cicero este la cel mai înalt nivel; nu-i vorba deloc despre filozofie în viața sa…

Cicero continuă pe aceeași linie: intrigi politice, afaceri, pledoarii. Se fac alianțe, apoi se desfac. Publius Clodius este descoperit îmbrăcat femeiește cu ocazia unei ședințe a misterelor *Bona Dea*; este târât la tribunal; plătește martori și reușește să fie achitat; Cicero îl demască; Clodius îl urăște pe Cicero. Devenit tribun, Clodius propune o lege care pune în afara legii pe cine a executat pe un cetățean fără proces; evident este vizat Cicero…

Suntem în martie 58. De această dată, norocul s-a schimbat: Cicero trebuie să părăsească Roma și să se exileze în Grecia. Bunurile sale sunt confiscate. Una dintre casele sale de pe colina Palatină este incendiată de Clodius însuși. O alta dintre vilele sale este deteriorată. Cicero trăiește foarte prost această perioadă și se plânge neîncetat – filozofia tot nu este de actualitate. Pompeius manevrează și obține votarea unei legi care îi permite să se întoarcă la 4 august al anului următor. Mulțimea îl aclamă. Cicero se bate pentru a obține restituirea bunurilor sale și despăgubiri, scriind două texte: „De domo sua" [Despre casa sa] și „De Haruspicum responsis" [Despre răspunsul haruspiciilor]. Cicero tot nu este filozof. Va atinge totuși în curând vârsta de o jumătate de secol…

Crassus, Pompeius și Caesar continuă să constituie un triumvirat; lui Cicero îi plăcea de Pompeius, dar nu de Caesar care, totuși, era generos cu el. Nu are încotro: se reconciliază cu Caesar și scrie texte în favoarea acestuia. Știe că pana sa este servilă; în corespondență, mărturisește că lingușeala sa de curtean îi rănește orgoliul.

În anul 53 devine augur. Iată-l deci pe acest nou preot al religiei civice pe cale de a scruta cerul pentru a vedea din ce parte sosesc păsările sau scormonind măruntaiele puilor pentru a citi viitorul și a deduce din aceste observații dacă trebuie sau nu plecat la război sau luat în considerare un mare proiect...

Analizând chiar și numai această problemă, este posibil să arătăm care a fost adevărata natură a lui Cicero. În *Despre legi*, scrie: „Ce părere am eu? Eu sunt de părere că arta divinatorie, pe care grecii o numesc mantică, există și că însăși acea parte a ei, care constă în interpretarea semnelor date de păsări și în alte semne, aparține științei noastre augurale"[155]; apoi aceasta, într-o lungă listă cu ceea ce trebuie făcut într-o Republică perfectă: „Iar tălmacii vrerii Preabunului și Preamăritului Iupiter, augurii oficiali ai statului, să o cerceteze mai apoi prin semnele și auspiciile trimise! Să respecte regulile științei augurale! Preoții să ia augurii pentru podgorii și grădini și pentru bunăstarea poporului roman! Cei ce vor purta un război, cei ce se vor ocupa de o problemă de stat să ia înainte un auspiciu și toți să se conformeze acestuia! Augurii să prevadă mâniile zeilor și să țină seama de ele! Să potolească fulgerele cerului, după observarea zonelor în care se manifestă! Să aibă deschise și dedicate puterii lor orașul Roma, ogoarele și templele! Iar cele pe care augurul le-ar considera nedrepte, vătămătoare, contrare auspiciilor, rău prevestitoare, să fie anulate și neavenite! Oricine nu s-ar supune, să fie condamnat la moarte!"[156]; în schimb, în *Despre divinație* proclamă cu aceeași fermitate: „... dacă aș fi reușit să contribui la înlăturarea ei [a superstiției], aș socoti că-mi voi fi făcut datoria și față de

[155] *Despre legi*, II, XIII, 20-21. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

[156] *Ibid.*, II, VIII, 20-21. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

mine şi față de concetățenii mei"[157]. Din ce motive a spus acest om și alb și negru, despre acest subiect?

Despre legi datează din anul 52, iar tratatul *Despre divinație*, din anul 44. În anul 52, poate încă spera să ajungă la cele mai înalte funcții politice; în anul 44, este prea târziu. De aceea, în anul 52, afirmă: „Iar cel mai important și mai prestigios și însoțit de o mare autoritate este în stat dreptul augurilor. Și nu am această părere, fiindcă sunt eu însumi augur, ci fiindcă așa se impune să credem. Căci, dacă cercetăm acest drept, ce e mai important decât să poți fie amâna comițiile și adunările convocate de cele mai de seamă autorități și de cei mai de seamă magistrați, fie să le declari nule pe cele ce-au avut loc? Ce e mai sever decât să se zădărnicească săvârșirea unui lucru, dacă un augur ar rosti formula ÎN ALTĂ ZI? Ce e mai extraordinar decât să poți decide renunțarea consulilor la magistratură? Ce e mai sacru decât să dai sau să refuzi dreptul de a trata cu poporul sau cu plebea, de a abroga o lege, dacă ea n-a fost propusă conform normei?"[158] Această putere asupra celora care au putere în numele zeilor, dar, de fapt, în numele purului său capriciu, este o binecuvântare politică!

Lucrul este aici spus clar: Cicero nu crede că, examinând ficatul unui bou sau măruntaiele unui pui, se poate descoperi ceva adevărat, este ceea ce spune bătrânul retras din viața publică. Dar, mai tânăr, Cicero înțelesese că statutul de augur în cetate era puterea puterilor de vreme ce făcea posibilă puterea asupra puterilor; este de-ajuns de fapt să dispui de augurat pentru a anula ceea ce a fost decis de primele autorități și de primele magistraturi. Se înțelege că

---

[157] Marcus Tullius Cicero, *Despre divinație. De Divinatione*. Ediție bilingvă. Traducere de Gabriela Haja şi Mihaela Paraschiv. Studiu introductiv şi note de Mihaela Paraschiv, Iași, Editura Polirom, 1988, II, LXXII, p. 197 (*n. t.*).

[158] *Despre legi*, II, XII, 41-42. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

această funcție a putut să fie justificată de tânărul ambițios, apoi ridiculizată de omul de șaizeci și trei de ani.

Poziția lui Cicero despre această chestiune este simplă: oportunism pe vremea când crede că se poate cățăra în ierarhia romană; cinism când știe că nu va mai putea merge dincolo de ceea ce a atins. N-avem aici de ales decât între două vicii și nici o virtute... Nimic foarte roman.

După ce a guvernat în provincia Cilicia, apoi s-a întors la Roma îmbogățit de activitatea de guvernator, face parte din senat, dar nu mai participă la dezbateri. Câteodată încă mai pledează. Întotdeauna în funcție de interesele sale. Se aranjează pentru a încasa bani, chiar și atunci când legea n-o permite. Izbucnește războiul civil, opunându-l pe Caesar lui Pompeius; el ia partea celui de al doilea.

În anii 50, se retrage din politică. Republica se prăbușește. Atunci omul cu puține scrupule devine filozoful virtuții și al moralei, gânditorul detașării de lucrurile acestei lumi, apărătorul legilor și al Republicii, înțeleptul care afirmă că a filozofa înseamnă a învăța să mori.

În anul 46, divorțează de Terenția pentru a se căsători cu Publilia, pupila sa, iar, în anul următor, își pierde fiica; consideră că noua sa soție nu-i aduce susținerea pe care o aștepta de la ea; așa că divorțează iarăși. Are șaizeci de ani. Tot nici un filozof la orizont...

Între anii 46 și 44, începe să scrie esențialul producției sale filozofice: „Paradoxa stoicorum" [Paradoxurile stoicilor], în care expune stoicismul cu ajutorul unei retorici aristoteliciene; „Hortensius sive de philosophia" [Hortensius sau despre filozofie], un tratat care te invită la filozofie și care l-a convins pe Augustin să treacă de la viața de libertin la existența creștină pe care i-o cunoaștem – textul s-a pierdut; „Consolatio", pagini scrise cu ocazia morții fiicei sale; „Academica", în care examinează diversele forme de

platonism; „De finibus bonorum et malorum" [Despre limitele binelui și răului], un tratat despre valori; „De natura deorum" [Despre natura zeilor], o lucrare polemică împotriva epicureicilor care deconstruiește miturile considerându-le în același timp necesare pentru coeziunea cetății; „De Divinatione", în care se opune manticii stoice; iar, pentru fiul său, „De Officiis" [Despre îndatoriri]. *Tusculanele* trec drept capodopera sa. Este vorba în ele despre fericire... Cicero este un eclectic în filozofie: ia ceea ce îi este util. Îi traduce pe filozofii greci în latină, Platon de exemplu, „Gorgias" sau „Timaios"; scrie poezii; trăiește la țară.

Caesar conduce Roma *urbi et orbi*. În *Republica*, Cicero propunea ca oratorul, retorul, un om înzestrat cu toate calitățile, să dispună de putere într-un fel de monarhie constituțională – o evidentă pledoarie *pro domo*... Dar pe timpul cezarismului, Cicero vede Republica îndepărtându-se.

Publică o „Laudă lui Cato", astăzi pierdută, pentru a face cunoscut că acest om originar din Utica era ultimul dintre republicani. Caesar a înțeles mesajul, a scris un „Anti-Cato" în formă de răspuns. Nesupărăcios, Cicero îl felicită pe Caesar. Dar avea oare de ales?

În decembrie 45, Caesar și suita sa se invită la Puteoles, una dintre reședințele lui Cicero – care se teme de această vizită... Totul se petrece bine. Îi scrie lui Atticus că discuția a fost literară și deloc politică.

Trei luni mai târziu, la 15 martie 44, Caesar este asasinat pentru că i se reproșează despotismul. Cicero primește vestea cu plăcere! În acea zi a Idelor lui Martie, Brutus i-a strigat numele lui Cicero după cele treizeci și cinci lovituri de pumnal dintre care numai ultima a fost mortală. Care a fost implicarea lui Cicero în această treabă? Cassius Dio spune în *Istoria Romană* că a fost mare (XLIV, 20). În *Filipica* a doua (II, XI), Cicero afirmă că nu, adăugând în

același timp că acela care a dorit într-o zi moartea lui Caesar este vinovat pentru același motiv ca Brutus – dar se știe că a dorit-o...

Corespondența sa vorbește pentru el – de fapt, contra lui... Chiar după ce a aflat de moartea lui Caesar, îi trimite un bilet lui Lucius Minucius Basilus, unul dintre conjurații asasinatului: „Te felicit! Mă bucur mult. Te iubesc; port grija alor tale. Doresc să-mi dai de știre că mă iubești și tu, ce faci și cum stau lucrurile"[159]. Plăcerea simțită la asasinat, jubilarea în răzbunare, mărturisirea gustului sângelui, iată o dată în plus niște pasiuni foarte puțin filozofice... Mai târziu, în luna ianuarie a anului următor, îi scrie lui Cassius: „Aș fi vrut să mă fi invitat la cină la Idele lui martie: n-ar fi rămas nici o firimitură"[160]. Fără comentarii...

Puterea se clatină. Marcus Antonius o reia. Într-una dintre vilele sale, Cicero observă. A venit ora? Ocazia este propice? Puterea îi va reveni în sfârșit? Sub pretextul Republicii, și-a construit toată existența cu ochiul ațintit asupra acestui singur obiectiv: să ajungă la putere și să obțină gloria. Întinde brațul, obiectul râvnit pare la îndemână.

La începutul lui septembrie al aceluiași an, el îl atacă pe noul om puternic într-o serie de texte, din care ne rămân paisprezece: *Filipicele*. Lovește din ce în ce mai mult, denunțând tirania cezariană și pe Marcus Antonius care o continuă. Cicero apără, bineînțeles, tot cauza republicană și se alătură lui Octavius, care-l atacă și el pe Marcus Antonius. Cere senatului ca Marcus Antonius să fie declarat inamicul public al poporului roman. Obține condamnarea.

---

[159] *Ad familiares. Scrisori către prieteni*, VI, 15, scrisoarea 688, către Basilius, martie, anul roman 710. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

[160] *Ibid.*, XII, 4, scrisoarea 806, către Cassius, Roma, ianuarie, anul roman 711. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

Octavius, Marcus Antonius și Lepidus constituie al doilea triumvirat. Ei primesc depline puteri având ca obiectiv să răzbune moartea lui Caesar. În pofida ralierii sale la Octavius, Cicero trebuie să facă față vindictei lui Marcus Antonius. La 7 decembrie 43, pe când fuge din vila sa din Gaeta și încearcă să ajungă la mare pentru a scăpa de destinul său, având ca proiect de a părăsi Roma și de a porni spre Macedonia, litiera sa este oprită. Murdar, acoperit de praf, înspăimântat, zbârlit, îi privește pe soldații care vin să-l ucidă. Printre aceștia îl recunoaște pe centurionul Herennius[161]. Cicero întinde gâtul, Herennius i-l taie...

Unii vor reține că fugea, pentru a-l disprețui și mai mult; alții vor reține că și-a oferit gâtul, pentru a începe hagiografia. Ce crede Plutarh? Lucrul este spus simplu: „Moartea lui Cicero suscită, mai presus de orice, compasiune. Un moșneag înspăimântat, transportat de colo până colo de sclavi, un om bătrân care, pentru a scăpa de moarte, încearcă să se ascundă de cei care-l vânează și vor să-l ucidă numai cu puțin înainte de a-i veni moartea naturală, ba îi mai și taie capul"[162].

Ce putea face altceva în afară de acest gest, de vreme ce proiectul de a fugi nu era încununat de succes? Neavând de ales, și-a făcut un merit dintr-o obligație... Adevărata înțelepciune, care este un efect al voinței și nu al necesității, ar fi vrut ca această fugă să nu existe. Dar ea a existat. Cicero nu moare ca filozof, ci ca fugar. Când ar fi putut duce o viață filozofică...

Capul său, care concepuse *Filipicele* și mâinile sale, care le scriseseră au fost readuse la Roma și expuse pe rostruri, acolo unde se etalau, după bătăliile victorioase, pintenii etravelor navelor dușmane scufundate. Se spune de

---

[161] Și pe tribunul Popillius, căruia, odinioară, îi salvase viața într-un proces în care era acuzat de paricid (*n. t.*).

[162] Plutarh, *Vieți paralele. Demostene și Cicero*, *op. cit.*, V, p. 229 (*n. t.*).

asemenea că un ac din aur a fost înfipt în această limbă care a fost o armă redutabilă. Cicero avea șaizeci și trei de ani. În for, expus în bucăți, el își începea cariera care avea să facă din el regele traducerii latine occidentale. Să cădem de acord că nu este probabil demnitatea la care se gândise…

5

A TE SINUCIDE

Încăperea afumată a lui Seneca

Când trebuie să părăsim viața?

Seneca a scris mult despre moarte, și-a încredințat de asemenea considerațiile despre sinucidere în frumoasele pagini din *Scrisori către Lucilius*, apoi a îmbinat gestul cu vorba – chiar dacă a fost la ordinul împăratului Nero. Seneca a ales contrarul a ceea ce voia, pentru că Nero voia astfel; a ales moartea când viața îi părea totuși preferabilă...

Puțini filozofi se sinucid, chiar pesimiștii, mai ales pesimiștii. Cei care își mărturisesc disperarea par a nu reuși niciodată să părăsească viața de care par a fi legați mai mult decât orice, deși o defăimează în fiecare zi lăsată de Zeus!

Pariez că filozoful cirenaic Hegesias, care este cunoscut în istoria filozofiei antice, profesând că moartea nu este un rău pentru că ne lipsește de toate relele și de nici un bine, a murit în patul său, bătrân vlăguit înconjurat de copiii săi... Acestui om, a cărui învățătură era atât de convingătoare încât după trecerea sa se înregistra o epidemie de sinucideri, regele Ptolemeu i-a interzis să predea – aceasta dovedește eficacitatea retoricii... Istoria n-a consemnat detaliile sfârșitului său, dar n-aș fi mirat să fi lăsat celorlalți moartea prin retenția respirației pentru a profita de această viață pe care o găsea atât de detestabilă!

Să revenim la Seneca. Le datorăm *Analelor* lui Tacitus o descriere detaliată a acestei sinucideri emblematice a stoicismului. Această narațiune a contat mult în istorie, asociind Roma morții voluntare gândite ca un lucru simplu –

de genul: „Dacă încăperea îți pare prea afumată, atunci părăsește-o..."! Un scandal la creștini, bineînțeles, care căutau cu zel casele în care coșurile trag prost pentru a se instala acolo permanent cu scopul de a se sufoca în voia lor...

Să trecem peste motivele care-l fac pe împărat să-l plătească pe un ucigaș pentru a-i lua viața filozofului: Seneca a fost un gânditor care a scris contra bogățiilor, dar s-a lăfăit în ele, contra puterii, dar s-a lăcomit la ea, contra răului, dar s-a făcut un apostol al său când pretindea că este pentru binele statului, contra pasiunilor, cărora le-a fost în majoritatea timpului jucăria, contra micimii sufletului celorlalți, fără a reuși întotdeauna să și-l înalțe pe al său, contra celor care nu știau să trăiască în exil, dar îl flata în același timp pe împărat pentru a grăbi sfârșitul exilului său în Corsica... Și apoi, înarmase mai mult sau mai puțin brațul conjuraților care scontau să-l omoare pe Nero. Ceea ce a umplut paharul unui om al cărui capriciu cădea deja în mod obișnuit ca trăsnetul, dispersându-i adversarii reali sau imaginari ca pe piesele unui puzzle...

Seneca se găsește în proprietatea sa din Campania; este seară, cinează cu soția sa și cu doi prieteni; tribunul cohortei pretoriene venit să execute ordinul lui Nero înconjoară vila cu trupele sale; apoi îl întreabă pe filozof despre relațiile sale cu Piso, șeful conjurației contra împăratului care viza să-l instaleze la putere... pe un oarecare Seneca; vorbele sale sunt raportate [de tribun] Poppeii, lui Tigellinus și lui Nero care „l-a întrebat dacă Seneca se pregătește de o moarte voluntară", pentru a repeta cuvintele lui Tacitus[163].

La drept vorbind, au fost și morți mai voluntare decât aceasta... Împăratul îl *face pe Seneca să se sinucidă* doar formal, căci această moarte așa-zis voluntară ascunde o

[163] *Anale*, *op. cit.*, XV, 61, p. 411 (n. t.).

crimă, o ucidere, un asasinat. Mâna lui Seneca săvârșește gestul, dar o ține brațul lui Nero.

Același lucru pentru o altă faimoasă sinucidere a unui filozof, Socrate, bineînțeles. Silenul se supune și el unui ordin: cel al tribunalului democrației ateniene care l-a condamnat pentru triplul motiv de a fi pervertit tineretul, de a fi propovăduit credința în zeii falși și de a fi introdus alții noi – trei pretexte, firește...

Dacă autorul „Constanței înțeleptului" [De constantia sapientis] ar fi refuzat să-și pună capăt zilelor, mai întâi ar fi murit oricum de mâna tribunului cohortei pretoriene, apoi, sustrăgându-se, ar fi adăugat morții sale fizice o moarte ontologică: s-ar fi acoperit de rușine, n-ar fi satisfăcut exigențele de demnitate, ar fi fost dezonorat – ar fi murit deci de două ori. Pentru că o dată este de-ajuns, pentru că moartea corpului îi salvează sufletul care nu moare și intră în istorie, Seneca se poartă ca roman. N-avea de ales, altcineva alesese pentru el. Nu contează, în această moarte, el arată un calm exemplar, o determinare de înalt nivel, o îndârjire contra corpului său refuzându-se morții care forțează respectul.

Tacitus scrie că la vederea soldatului, despre care Seneca știa foarte bine ce înseamnă prezența sa pentru el și ai săi, el n-a arătat nici un semn de spaimă, de frică, de neliniște: el știa că moartea poartă trăsăturile înarmate și cu cască ale acestui ucigaș, dar i-a susținut privirea fără a se clinti.

El cere atunci tabletele testamentului său; centurionul îi opune un refuz. Apoi, „întorcându-se către prieteni, declară că, fiind oprit să le mulțumească pentru serviciile lor, el le lasă singurul bun pe care-l are și totuși cel mai prețios, icoana vieții sale, pe care, dacă o vor păstra în minte, vor dobândi faima vieții virtuoase, răsplată a prieteniei lor statornice. Totodată, oprindu-le lacrimile, când cu vorbe blânde, când pe un ton mai sever, apelează la tăria lor

sufletească, întrebându-i de mai multe ori: « Unde sunt preceptele filozofiei, unde este doctrina meditată timp de-atâția ani împotriva accidentelor sorții? »"[164]

Tacitus a citit „Apologia lui Socrate", bineînțeles. Cunoaște de asemenea epilogul din „Phaidon" care povestește evenimentul. Știe cum s-a comportat eroul lui Platon: seninătate absolută, impasibilitate, flegmă. Trebuie de fapt să arăți că, într-un asemenea moment, condamnatul la moarte își experimentează teoria susținută toată viața în fața discipolilor săi și în cărți: liniștea înțeleptului. Acea zi oferă ocazia exercițiilor practice, iar examinatorii nu lipsesc: apropiații, prietenii; soția, care poate face să eșueze totul lăsându-se în prada unei prea vii emoții – Socrate are grijă să-i expedieze acasă pe Xantipa și pe copii, pentru a nu transforma drama în comedie – sunt așteptați Sofocle, Euripide sau Eschil; nici vorbă de a-l vedea sosind pe Aristofan; sunt prezenți cei care l-au condamnat la moarte; dar mai ales posteritatea, istoria, cei care îl vor judeca; pentru a termina, zeii, care nu pierd o fărâmitură din spectacolul pe care nu-l împiedică...

Servitorul celor Unsprezece[165] îi aduce lui Socrate vestea morții plângând; filozoful îl consolează și-i spune tot binele pe care-l crede despre el: „... omul minunat care se află; iar, acum, cu câtă generozitate varsă lacrimi pentru mine! Dar haide, Criton, să-i dăm ascultare. Dacă este pregătită, cineva să aducă otrava. Iar de nu, s-o prepare cel ce are grija asta"[166]. Criton îl invită să aștepte sfârșitul zilei – are dreptul; Socrate ironizează: la ce bun să arate că se agață de o viață pe care deja n-o mai are?

---

[164] *Ibid.*, XV, 62, p. 442 (*n. t.*).

[165] Magistrații judiciari ai democrației ateniene (*n. t.*).

[166] Platon, „Phaidon", în *Opere complete*, vol. IV. Ediție îngrijită de Petru Creția, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983, 116 d, p. 137 (*n. t.*).

Este chemat călăul care a strivit rădăcina de cucută într-un cupă. Socrate îi zice: „Ei bine, dragul meu, tu te pricepi la treaba asta, spune-mi ce să fac"[167]. Este bineînțeles un pic de ironie în această remarcă privind priceperea la Socrate, care n-a încetat să combată democrația, cerând ca legile din toate domeniile să fie făcute de oameni competenți. După el, competența în materie politică nu era în popor, ci în aristocrație, în guvernarea celor mai buni: dovada, democrația omoară... Ceea ce Socrate îi spune călăului este deci că este cel mai bun din tagma sa – în fața morții, înțeleptul ironizează și dă încă lecții filozofice...

Călăul îi răspunde: „Nimic alta decât să bei și după-aceea să te plimbi până ce ai să-ți simți picioarele îngreunate. Atunci, întinde-te, iar ce urmează vine de la sine"[168]. Îi dă lui Socrate cupa: „A luat-o [...] cu un calm perfect, fără nici un tremur, fără nici cea mai mică alterare a culorii sau a expresiei chipului"[169]. Și Socrate și-a continuat conversația, ca și cum nimic nu s-ar fi întâmplat. Apoi, ca și cum ar fi fost vorba despre un crater umplut cu un vin ales, bea cupa și nu lasă din ea nici o picătură... Discipolii plâng atunci ca niște copii.

Socrate nu poate tolera o asemenea încălcare a preceptelor filozofice. Își remobilizează trupele luând cuvântul, demn și simplu, imperturbabil și încă și mai doct: „Ce purtare-i aceasta, oameni de mirare! Și eu care le-am gonit pe femei tocmai să nu ajungă să își piardă astfel firea. Căci eu așa am învățat că se cuvine să murim în reculegere și pace. Hai, liniștiți-vă și fiți stăpâni pe voi"[170]. Aceste cuvinte opresc șuvoiul de lacrimi...

---

[167] *Ibid.*, 117 a, p. 138 (*n. t.*).
[168] *Ibid.*, 117 a-b, p. 138 (*n. t.*).
[169] *Ibid.*, 117 b, p. 138 (*n. t.*).
[170] *Ibid.*, 117 d-e, p. 139 (*n. t.*).

Socrate continuă să meargă; simte efectul cucutei în gambe; se întinde pe spate; apoi își acoperă capul cu un cearșaf. Călăul îl examinează, îl atinge, îl pipăie, îl palpează pentru a verifica dacă otrava are efect paralizant asupra membrelor. Filozoful se răcește și devine țeapăn. Când sucul mortal va ajunge la inimă, viața va pleca. Vintrele i-au înghețat.

Socrate își descoperă fața, adresându-se lui Criton. Sunt ultimele sale cuvinte, știe asta, vorbește atunci pentru istorie și își fixează o întâlnire cu eternitatea: „Îi sunt dator lui Asclepios un cocoș, vă rog să nu uitați să i-l dați"[171]. Lui Asclepios i se sacrifica un cocoș pentru a-i mulțumi de o vindecare. La câteva minute înainte de moartea sa, Socrate ironizează încă, instruind mereu; în esență spune: „Să-i mulțumim zeului medicinei care, dându-ne moartea, ne eliberează de viață, care este o boală..."! Apoi, încrezător în această ultimă lecție, își trage cearșaful pe el. Criton îl întreabă dacă n-are și altceva de spus; Socrate nu răspunde; corpul său este scuturat de un fior; se înlătură cearșaful, acesta a devenit giulgiu: Socrate a murit. Criton îi închide ochii și gura.

Narațiunea greacă a lui Platon furnizează cadrul narațiunii romane a lui Tacitus: suntem în adevărul istoric sau în adevărul alegoric? În mit sau în fapte? Lucrurile pot fi de altfel atât de tranșante? Căci faptele povestite cu empatie, chiar cu o empatie puternică, pot genera mituri și alegorii.

Intriga platoniciană este astfel constituită: filozoful este un erou pentru că el coincide cu gândirea sa – își gândește viața și își trăiește gândirea; este o natură excepțională și funcționează ca antidot la omul obișnuit – când ceilalți plâng, el ironizează, filozofează, glumește; rămâne același, oricare ar fi împrejurările – chiar în fața iminenței morții sale; se instalează pe o piramidă, în vârful căreia se găsește

[171] *Ibid.*, 118 a, p. 139 (*n. t.*).

înțeleptul impasibil, apoi, cu o treaptă mai jos, ucenicul filozof care plânge, cu o treaptă mai jos, omul obișnuit, cu o treaptă mai jos, la bază, femeile și copiii predestinați țipetelor, lacrimilor și efuziunilor animalice; ceea ce contează nu este cantitatea de viață, ci calitatea sa; este mai bine să trăiești o viață scurtă, dar densă și filozofică decât una lungă, dar mediocră – „Durata vieții noastre nu trebuie să ne preocupe și nici nu trebuie să tremurăm pentru viața noastră dacă suntem cu adevărat bărbați", se poate citi în „Gorgias"[172]. Această idee majoră despre calitatea vieții care contează mai mult decât cantitatea sa, putând s-o suprimăm pe a doua dacă prima lipsește, constituie coloana dorsală a oricărei reflecții despre sinucidere. O viață lungă contează mai puțin decât o viață scurtă dacă-i lipsește calitatea; la nevoie, a recurge la moartea voluntară pune calitate acolo unde ea nu mai este posibilă și nici măcar acceptabilă.

Tacitus reia această schemă; ceea ce funcționează în „Apologia lui Socrate" și în „Phaidon" funcționează și în acest pasaj din *Anale*. Seneca este impasibil; nu manifestă nici o tulburare; ca orice bun roman care se respectă, își conservă simțul practic și se gândește ca un notar grijuliu să-și transmită bine moștenirea; îi dăscălește pe prietenii care plâng; așteaptă moartea așa cum alții așteaptă factorul... Ea nu va uita să vină.

Poate că aici schema greacă a unui Socrate dandy, ironic și glumeț, aerian și solar, lasă locul matricei romane a unui Seneca *gore*[173], dacă mi se permite acest cuvânt... Căci, la autorul *Scrisorilor către Lucilius*, sângele curge în valuri, un

---

[172] „Gorgias sau despre retorică", în Platon, *Opere complete*. Ediție îngrijită de Petru Creția, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1976, vol. I, 512 e, p. 376 (*n. t.*).

[173] Subgen al cinematografului de groază, caracterizat prin scene extrem de sângeroase al căror obiectiv este să inspire dezgustul, spaima sau chiar râsul spectatorilor (*n. t.*).

adevărat masacru unde totul se găsește stropit cu hemoglobină – un lichid foarte roman...

Se spune că Socrate își expediază femeile, dintre care și pe a sa, Xantipa, și pe copii – avea doi. Seneca face la fel cu soția sa căreia îi cere să se calmeze, să trăiască având prezentă în minte amintirea purtării glorioase a soțului ei; ea vrea să moară totuși cu el și caută un om să-i dea lovitura fatală. Tacitus povestește: „Atunci Seneca, neopunându-se dorinței ei de glorie și în același timp din dragoste, ca nu cumva ființa iubită mai mult decât orice să ajungă victima batjocurii, zise: « Eu îți arătasem mijloacele de ușurare a vieții, dar tu preferi onoarea de a muri; nu-ți voi invidia exemplul. Să avem amândoi o egală fermitate, sfârșind cu bravură; mai strălucit însă va fi sfârșitul tău ». După care, ei își deschid venele brațelor prin aceeași rană"[174].

Aici curge sângele în valuri: „Seneca, fiindcă trupul său bătrân și extenuat de hrană puțină, nu permitea sângelui decât o scurgere lentă, și-a tăiat și venele de la picioare și de la tendoanele genunchilor. Istovit de crudele suferințe, ca prin durerea lui să nu frângă curajul soției sale și ca el însuși, văzând chinurile ei, să nu ajungă la neputința de a suferi, o îndeamnă să treacă în altă cameră"[175].

Așa cum Xantipa ar fi putut perturba intrarea în istorie a lui Socrate prin efuziuni prea feminine, tot așa Seneca o alungă pe soția sa Paulina: se temea că-i lipsesc curajul și forța, nu din cauza propriei sale determinări, ci pentru că tovarășa sa i-ar fi putut zdruncina voința filozofică – asta spune multe despre puterea soțiilor...

Soția filozofului nu va muri. Avertizat, Nero cere într-adevăr să fie cruțată și salvată. A existat deci o văduvă Seneca din cauza sinuciderii ei nereușite. Anecdota dovedește că această sinucidere nu este una adevărată, de

[174] *Anale*, *op. cit.*, XV, 63, p. 442 (*n. t.*).
[175] *Loc. cit.* (*n. t.*).

vreme ce voința unui al treilea o vrea pe aceea a soțului. Desigur, el merge până la capăt, dar o refuză pe cea a soției, care este oprită brusc, prin decizie imperială. Rezultă că gestul de a-și provoca moartea merită mai multă atenție. Să continuăm deci...

Să recapitulăm tabloul: Seneca și-a tăiat venele brațului, cele ale gambelor, cele ale garetelor; puținul sânge al unui om căruia dieta sa îi redusese dimensiunile pentru a lăsa spiritului tot locul pledează în favoarea unei vieți stoice împlinite; suferă îngrozitor, dar își menține bine direcția, în afară de a asista la suferința soției sale, care ar fi prea mult; în consecință, cere să i se scadă această pedeapsă.

În pofida acestei stări care l-ar pune pe orice medic de la urgențe în transă, Seneca nu se desparte de calmul său – este emblema sa ontologică. N-a scris el *Constanța înțeleptului* și *Despre liniștea sufletului*? Prin urmare, trebuie să fie la înălțimea a ceea ce a publicat! Dacă viața n-a avut grijă, legenda o va permite...

Căci Tacitus își continuă astfel povestea: „Și, cum își păstrase elocința chiar și în ultimele lui clipe, chemând secretarii, le-a dictat multe lucruri pe care renunț să le redau cu alte vorbe, fiindcă au fost publicate cu vorbele rostite de el"[176]. Altfel spus: el profită de ocazie pentru a scrie o ultimă carte... Păcat, ea n-a ajuns până la noi, iar Tacitus n-a dorit s-o parafrazeze!

În zadar vrea Seneca să moară și să-și petreacă vremea adăugând un ultim opus listei publicațiilor sale, moartea tot nu-l vrea! După ce a băut cucuta, Socrate se plimbă prin încăpere, vorbește și filozofează, se întinde pe pat, ironizează, glumește, își acoperă fața cu un cearșaf, se descoperă pentru a încredința o ultimă formulă bună care îi rezumă viața și opera, ne lasă enigma acelui cocoș al lui Asclepios, apoi trage cearșaful pe el, tresare chiar cât trebuie

[176] *Loc. cit.* (*n. t.*).

și moare într-un mod adecvat. Este sobru și eficace, extrem de apolinic. Moartea lui Seneca, cel puțin așa cum o relatează Tacitus, este un *peplum* unde domină purpura, marmura și roșul sângelui. Este dionisiac după pofta inimii...

Supraviețuindu-și propriei voințe, murind fără să-și dea seama, Seneca adaugă un capitol la decesul său: îl cheamă pe prietenul său medic Statius Annaeus și îi cere, ia te uită!, „să-i dea otrava aceea prin care sunt uciși la Atena cei condamnați prin judecată publică, pe care de mult și-o pregătise; i-a fost adusă și a înghițit-o, dar în zadar: membrele îi erau reci, iar trupul, insensibil la acțiunea otrăvii"[177].

Numele lui Socrate nu apare sub pana lui Tacitus, dar cum să nu te gândești la el? Istoricul roman nu vorbește despre cucută, dar este aceeași cucută care l-a făcut să piară pe Socrate... Pentru cine s-ar mai fi îndoit că Tacitus scria probabil cu Platon sub ochi, lucrul pare de acum înainte să nu mai ridice nici o îndoială...

Ceea ce trebuie să înțelegem în acest caz, este că acel lucru care îl ucide pe Socrate grecul nu-l poate ucide pe Seneca romanul, care nu este omorât nici măcar de toate loviturile de cuțit – putem număra șase –, pe care și le-a dat în corp! La Roma, suntem mai duri ca la Atena...

Seneca trece la o viteză superioară. Corpul sfâșiat din toate părțile și otrăvit cu cucută nu vrea să moară; filozoful decide atunci să se așeze într-o baie caldă pentru a accelera circulația sangvină, deci de a se goli mai repede de tot sângele...

Ce spune textul? „Până la urmă, a intrat într-un bazin cu apă caldă și, stropindu-i pe sclavii din preajma sa, spuse că aduce acea libație lui Iupiter Liberatorul"[178]. Lucrul pare din ce în ce mai evident: tot așa cum Socrate glumește oferind un cocoș lui Asclepios pentru că-l eliberează de

[177] *Ibid.*, XV, 64, p. 443 (*n. t.*).
[178] *Loc. cit.* (*n. t.*).

această boală, viața, înainte de a intra în adevărata viață a lumii sufletelor imateriale, Seneca oferă o împroșcare cu apă de cadă înroșită cu sângele său lui Iupiter Liberatorul...

„Apoi – continuă textul *Analelor* –, dus în baie și înăbușit de aburi, și-a dat sufletul; a fost ars fără nici o ceremonie de înmormântare. Așa dispusese prin testament, pe când, foarte bogat și foarte puternic încă, lua măsuri pentru sfârșitul lui"[179]. *Ite missa est...*

Ce trebuie să reținem din această narațiune? Că moartea nu este un rău. Că ea nu este decât urmarea logică a vieții, căci toate viețile se termină astfel, oricare le-ar fi scadența. Că nu trebuie să ne temem de ea. Că este măreț să nu ne slăbească forțele în prezența sa. Și, pentru ceea ce ne interesează aici, că putem să ne-o aplicăm dacă trebuie și că trebuie întotdeauna când *calitatea vieții* nu mai este prezentă și că nu mai servește la nimic a vrea să creștem *cantitatea vieții.* Mai bine o viață frumoasă, chiar scurtă, decât o existență lungă, dar mediocră – ba chiar: dacă viața este mediocră, mai bine să fie una scurtă. Cu atât mai mult cu cât această alegere poate face ca o viață mediocră să se preschimbe într-o viață frumoasă pentru că un ultim gest o va fi transfigurat prin alegerea voinței, când aceasta lipsise pentru oricare alt subiect.

*

Ce scria Seneca despre acest subiect când nu era încă direct interesat de el? În *Despre mânie*, lucrul este spus clar: „Ori încotro ți-ai întoarce privirea, tot acolo este sfârșitul relelor. Vezi acea prăpastie? Pe acolo se coboară către libertate. Vezi acea mare, acel fluviu, acea fântână? Acolo pe fund stă libertatea. Vezi acel copac mic, uscat, neroditor? Acolo atârnă libertatea. Îți vezi gâtul, gâtlejul, inima? Sunt

[179] *Loc. cit.* (*n. t.*).

mijloace de a scăpa de sclavie. Îți arăt ieșiri prea ostenitoare și care cer mult curaj și multă tărie? Întrebi care este drumul spre libertate? Orice venă din corpul tău"[180]. A te arunca de pe o faleză, a te îneca, a te spânzura, a-ți tăia beregata, a te înjunghia, a-ți deschide venele: iată-l pe oricine eliberat cu ușurință de a suporta sau de a *mai* suporta o viață care nu merită sau care nu *mai* merită să fie trăită.

Sinuciderea este deci ușoară – să spunem mai degrabă: moartea voluntară, căci, oricât de paradoxal ar părea, cuvântul „sinucidere" nu există în Antichitate... Trebuie să așteptăm secolul al XVIII-lea, așa-zisul secol al Luminilor, pentru ca să apară acest substantiv construit pornind de la limba latină: a-și lua singur viața – înaintea acestui nou cuvânt, se vorbea despre „homicid asupra propriei persoane". Ca și cum acest lucru vechi de când lumea ar fi părut atât de uimitor sau de inimaginabil încât până și cuvântul lipsea pentru a-l califica! Voința este de-ajuns: este în puterea fiecăruia s-o termine cu propria existență dacă-i pare insuportabilă – în sensul etimologic: imposibil de purtat, de suportat.

Problema sinuciderii este deci mai puțin a ideii de a-ți suprima viața, decât a motivelor care te împing să treci la act. Căci motivele sunt diverse și multiple, contradictorii chiar, importante pentru cutare și neglijabile pentru cutărică, comprehensibile de către unii, sau deloc de către alții.

Bătrânul meu profesor Lucien Jerphagnon a publicat în revista *Les Études philosophiques* [juillet-septembre 1981] un articol intitulat „Gribouille și moartea", în care a analizat modalitățile unei sinucideri deosebite: sinuciderea... din frică de moarte! Ca Gribouille [prostănacul] care se aruncă în apa râului pentru a evita să fie udat de ploaie, au existat sinucigași atât de terorizați de gândul de a muri într-o zi sau de a muri în curând din cauza unei boli, încât au preferat să

[180] Seneca, *De ira*. În *Dialoguri*, I, *op. cit.*, Cartea a treia, 15, 4, p. 153 (*n. t.*).

preceadă chemarea, căci moartea era mai puțin de temut pentru ei decât ideea pe care și-o făceau despre ea.

Nu-l citiseră pe Epicur cei care voiau cu ardoare ceea ce refuzau cu aceeași pasiune, căci rețeta dată de filozoful Grădinii se dovedește de o redutabilă eficacitate pentru cel care chiar vrea s-o pună în practică: dacă moartea este aici, eu nu mai sunt aici; dacă sunt aici, atunci ea nu este încă aici. Prin urmare, calm... Altfel spus: faptul însuși de a muri într-o anumită zi, la o anumită oră, în anumite condiții, este mai puțin o problemă decât faptul de a ști în absolut că vom muri într-o zi și că, așteptând, trebuie totuși să trăim. A avea de murit mai târziu este deci mai dificil decât de a muri aici și acum; iată de ce unii sinucigași preferă să scape de frica morții murind imediat decât de a trăi cu ea, luptându-se în același timp contra neliniștii, spaimei, fricii, terorii pe care ea le-o induce.

Există în Antichitate sinucideri de frica propriei morți, dar și de a celorlalți, a unui prieten, a unui soț, a soției, ba chiar și de teama unui stăpân de moartea sclavului său, sau a unui sclav de aceea a stăpânului său, dar și sinucideri din spaimă de boală sau de bătrânețe.

Observăm în *Facta et dicta memorabilia* [Vorbe și fapte memorabile, IV, VI, 2-3) de Valerius Maximus urmele, ca pe niște stele, ale celor care s-au sinucis din motive altruiste: astfel, Caius Plautius Numida își înfige o spadă în piept când află de moartea soției sale; oamenii din casă îl îngrijesc, îi pansează plaga, dar el smulge totul, își sfâșie rana cu mâinile și își scoate organele din corp. Purtând același nume, Marcus Plautius, un alt soț, și-a curmat viața la anunțarea decesului soției sale: pe când corpul soției sale, Orestilla, arde pe rug, el își străpunge corpul cu sabia. Prietenii săi îl depun atunci pe rugul unde se consumă rămășițele partenerei sale.

Reperăm în egală măsură femei care se sinucid pentru a nu supraviețui defunctului lor soț: astfel, Porcia, fiica lui

Cato, soția lui Brutus, care vrea să se sinucidă după moartea știută a soțului său, asasinul lui Caesar; prietenii săi știu că ea vrea să-și ia viața; pentru aceasta, o supraveghează în încăperea în care locuiește și pe care o încălzește o sobă; înșelându-le paza, ea se ridică, merge spre sobă, extrage din ea cărbuni aprinși, îi înghite și, ținând gura închisă, moare sufocată[181]... *Analele* lui Tacitus păstrează urma sinuciderii Sextiei care a vrut astfel să-l însoțească pe soțul său [Rubellius Plautus] în moarte[182]. Într-o scrisoare către Nepos, Plinius cel Tânăr o relatează pe cea a Arriei cu pumnalul și pentru aceleași motive (III, 16).

Și apoi, acea frumoasă moarte în doi, când unul nu vrea să rămână în viață după celălalt și când boala primului îl invită pe cel de-al doilea să-și urmeze jumătatea în neant. Același Plinius cel Tânăr ne dă un exemplu istorisindu-ne o relatare făcută de unul dintre prietenii săi care îi arată o casă, nu departe de lacul Como, povestindu-i drama perechii care locuise acolo: „Soțul ei era de multă vreme ros de o boală care îi atacase organele genitale. Ea i-a cerut să-i arate, căci nimic nu i-ar fi putut indica mai bine dacă se poate vindeca. A văzut, și-a pierdut orice speranță; l-a îndemnat să-și curme viața și i-a fost alături în moarte, ba chiar l-a călăuzit, i-a fost exemplu și l-a constrâns. S-a aruncat în lac legată de soțul ei"[183]. Istoria n-a reținut din păcate numele acelor doi frumoși soți...

Sinuciderea altruistă nu privește doar cazul soțului pentru soția sa ori a soției pentru soțul său. Ea se referă și la

---

[181] Plutarh, „Brutus", în *Vieți paralele*. Traducere, notițe introductive şi note de N. I. Barbu, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1971, vol. V, 53, 3. Plutarh mai afirmă (pp. 347-348) că Porcia voia să se sinucidă pentru că era bolnavă și că Brutus i-a mustrat pe prieteni într-o scrisoare pentru că au neglijat-o și că de aceea ea s-a putut sinucide (*n. t.*).

[182] Tacitus, *Anale*, XVI, 10-11. Sunt menționate și Sextia și Pollutta/ Pollutia, dar Tacitus descrie doar sacrificiul Pollutiei, *vide ibid.*, XVI, 10, p. 453 (*n. t.*).

[183] Plinius cel Tânăr, *op. cit.*, Cartea VI, 24, C. Plinius către iubitul său Macer [Sinucidere] p. 198 (*n. t.*).

copii... Se știe că există un cuvânt care exprimă pierderea unui soț: văduv sau văduvă; pentru cea a unui părinte, fie tată sau mamă: orfan; dar nu există nici unul pentru a spune durerea părinților care își pierd copiii – ca și cum lucrul ar fi însoțit de o asemenea violență în suferință încât nici un cuvânt n-ar reuși să-l numească...

În *Istoria Romană* (LVIII, 11), Cassius Dio relatează cazul Apicatei, soția lui Seianus care a fost condamnat la moarte de împărat. Copiii lor au fost executați și ei de ucigașii plătiți ai puterii imperiale. Astfel, lipsită de progeniturile sale, Apicata și-a curmat viața.

Găsim, de asemenea, în *Corpus Inscriptionum latinarum* (VI, 12649), urma unui tată care alege să părăsească viața după moartea fiicei sale fără a se ști mai mult despre identitatea personajelor, locul acestei suferințe, modul operator, datele – ca și când ar fi vorba despre memoria fără chip a unei dureri care a fost...

A pierde un soț, a pierde o soție, a pierde unul sau mai mulți copii: este vorba de fiecare dată despre persoane care consideră că, fără ființa pe care o iubesc, viața nu mai merită trăită. Moartea celuilalt atrage dorința morții lor. Deci explicația morții voluntare este afecțiunea care și-a pierdut obiectul.

Există la Roma și alte sinucideri altruiste și dintre cele mai neobișnuite: de exemplu cea a lui Philocrates sau, după alți autori, Europus care, sub Gracchi, a ales să-și însoțească stăpânul în lumea de dincolo... Ceea ce-i permite lui Valerius Maximus să-i consacre un capitol întreg, „De fide servorum erga dominos" [Despre fidelitatea sclavilor față de stăpâni] (VI, VIII). Să citim: „Caius Gracchus, pentru a nu ajunge în stăpânirea dușmanilor, și-a oferit grumazul sclavului său Philocrates, ca să i-l taie. După ce acesta i l-a tăiat dintr-o lovitură rapidă, și-a înfipt în piept sabia încă șiroindă de

sângele stăpânului"[184]. Valerius Maximus consideră că aici sclavul valorează mai mult decât proprietarul său, căci, „dacă tânărul, de familie bună, și-ar fi luat ca model propria prezență de spirit, ar fi putut scăpa prin prestația sa, nu prin cea a sclavului, de chinurile care-l pândeau: în realitate, a făcut să fie mai admirat cadavrul lui Philocrates, căzut la pământ, decât cel al lui Gracchus"[185]... La Roma se practică bucuros supralicitarea gesturilor frumoase: a fost frumos și bine ca acel Caius Gracchus să-și decidă moartea, dar a fost și mai frumos și mai grandios ca sclavul său, al cărui adevărat nume ar fi meritat să fie cunoscut[186], să dubleze moartea stăpânului său cu a sa...

În *Despre binefaceri*, Seneca salvează de asemenea memoria, dar, din păcate, nu și numele sclavului lui Vettius, șeful marsilor, care tocmai fusese făcut prizonier. Acel sclav scoate sabia din teaca soldatului care îl conduce și se servește de ea pentru a-și ucide stăpânul, apoi, în același timp, se trece și el pe tăișul sabiei spunând: „Este timpul să mă gândesc și la mine. Stăpânul mi l-am izbăvit"[187]. Nu putem exprima mai bine faptul că sinuciderea eliberează de o situație *de netrăit*, în sens etimologic... În acest caz, a trăi fără onoare, fără demnitate, ca prizonier. Prin gestul său, acel sclav se eliberează pentru eternitate: își manifestă o libertate pe care nimeni nu i-ar putea-o interzice...

Există numeroase alte cazuri în care sclavul își urmează stăpânul în moarte. Dar, mai uimitor, găsim, tot la Valerius

---

[184] *Vorbe și fapte memorabile*, VI, VIII, 3. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

[185] *Loc. cit.* (*n. t.*).

[186] Tot în acest capitol, Valerius Maximus scrie: „Unii cred că [sclavul] se numea Euporus" (*n. t.*).

[187] Seneca, *Despre binefaceri. Despre îngăduință*. Ediție îngrijită, note și indice de Ioana Costa, traducere din limba latină de Ioana Costa și Octavian Gordon, studiu introductiv de Anne Bănățeanu, Iași, Editura Polirom, 2005, III, XXIII, p. 162.

Maximus, cazul unui stăpân care nu dorește să supraviețuiască unei situații îngrozitoare pentru sclavii săi. Proscris de triumviri, Caius Plotius Plancus se ascunde, dar, „finețea felului său de viață și mirosul parfumurilor sale trădară locul tăinuit unde trăia în siguranță. Astfel de indicii puseră pe cale haita spionilor, care-i urmăreau pe nenorociții condamnați și, conduși de miros ei adulmecară cuibul unde se ascunsese proscrisul fugărit. Pe când el era încă ascuns acolo, sclavii săi fură prinși și supuși la o lungă și crudă tortură, dar ei susțineau că nu știu unde este stăpânul lor. Plancus, nemaiputând suporta să fie torturați vreme îndelungată niște sclavi așa de credincioși, de un devotament așa de exemplar, ieși din ascunzătoarea sa și întinse gâtul sabiei soldaților"[188]. Imaginea romanului însetat de sângele gladiatorilor merită să fie temperată de acest fel de poveste.

Deocamdată, motivele sinuciderii altruiste sunt iubirea sau mâhnirea: cea, reciprocă, a soților; cea a părinților pentru copii; dar găsim de asemenea sinuciderea unui fiu care nu suportă moartea tatălui său: este, într-adevăr, cazul lui Aquillius Florus, care își împlântă o spadă în corp într-o împrejurare similară (Cassius Dio, LI, 2), sau cel al Antistiei Pollitta, care își însoțește tatăl în moarte, deschizându-și venele în același timp cu el, intrând ca și el în cadă pentru a-și accelera sfârșitul și așteptând, cu răbdare, fără a se plânge înainte ca Thanatos să-și ceară drepturile, mai întâi adultul, apoi tânăra (Tacitus, *Anale*, XVI, 11); cel, în fine, al unui stăpân pentru sclavii săi sau al unui sclav pentru stăpânul său. Trebuia ca prietenia să aibă și avantaje în registrul afecțiunilor: Titus[189] Volumnius își va da viața

---

[188] Valerius Maximus, *op. cit.*, VI, VIII, 5 rom. În *Proză narativă latină*. Traducere de I. Teodorescu. Studiu introductiv, prezentări și note de Mihai Nichita, București, Editura Univers, 1972, p. 71 (*n. t.*).

[189] În originalul francez, în mod eronat, Tullius. Cf. David Konstan, *Friendship in the Classical World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 134 *sqq.* (*n. t.*).

pentru Marcus Lucullus – dar voi reveni asupra acestui gest când va fi vorba despre prietenie...

Când sinuciderea nu este altruistă, ea trimite la o poveste între sine și sine. Desigur, în cazul sinuciderii altruiste, s-ar putea spune că este același lucru și că a-ți curma viața pentru că ți-ai pierdut o ființă iubită, soție sau soț, copil sau rudă, sau stăpân ori sclav, ba chiar șef sau prieten, trimite la incapacitatea de a trăi probabil fără celălalt, deci la insuficiența sinelui în propriul sine...

Căci nu servește la nimic să mori când o moarte este de-ajuns. Thanatos ia deja destul atunci când îl ia pe unul și nu trebuie să-i mai oferim și noi un altul. A te suprima nu adaugă viață mortului care tocmai și-a pierdut-o pe a sa. Mortul este indiferent la această ofrandă zadarnică – la fel cum este la buchetul depus pe mormânt... Gestul este frumos, bineînțeles, dar total inutil și, paradoxal, în cazul altruismului, total egocentric: mă omor pentru că nu vreau o viață în care cel care a murit nu mai este. Deci este vizat mai puțin celălalt decât tu fără celălalt. Dar pretextul celuilalt într-un demers care este evident egocentric face să putem totuși vorbi despre altruism – chiar dacă știm de la moraliștii francezi că orice pasiune altruistă ascunde iubirea de sine. Nu suntem generoși și buni, darnici și mărinimoși, răbdători și dezinteresați decât pentru a putea gândi despre noi că suntem așa...

Să spunem deci că există sinucideri altruiste care iau ca pretext pe celălalt pentru a fi altruiste, dar nu sunt decât revendicări egotiste, și sinucideri egotiste care sunt sinucideri altruiste, pentru că-l privesc pe sine ca pe o altă persoană...

Sinuciderile reținute și relatate de literatura romană sunt cunoscute. Un număr foarte mare subliniază situații în care cel care ridică mâna asupra lui însuși o face din rațiuni de onoare. Este dificil astăzi, când trăim într-o vreme care ignoră

totul despre onoare, care înjosește cuvântul și consideră că se poate spăla o rană de acest ordin prin viramentul unei sume de bani într-un cont, să gândim în categoriile unui om de onoare – deci să înțelegem că putem prefera moartea dezonoarei. Dar la Roma, onoarea însemna ceva…

Onoarea își are codul, regulile, obiceiurile, datinile, legile. Ea nu este ceea ce decretezi tu însuți, ci ceea ce o aristocrație a decretat ca atare. Aristocrația nu trebuie înțeleasă aici ca o elită nobiliară remarcată prin sânge, deci prin transmitere și ereditate. Exemplul stăpânului care-i cere sclavului său să-l ucidă înainte ca acesta din urmă să se suprime la rândul său arată foarte clar că stăpânul, fie el de sânge nobil sau acoperit de glorie cum era cazul lui Caius Gracchus, își pierde onoarea pentru că-i cere celuilalt o moarte pe care ar fi putut, deci ar fi trebuit să și-o aplice. Abia sclavul său, acționând ca atare, incarnează morala onoarei.

Desigur, la Roma, societatea este ierarhizată, nu este democratică. Domnește inegalitatea. Există mari familii sau indivizi superiori altora. Senatorul nu este din aceeași lume cu sclavul – chiar dacă sclavul poate fi preceptor sau contabil, filozof sau om de încredere al proprietarului său…

Dar este posibil să fii roman. Este de-ajuns, în acest scop, să te porți ca un roman. Altfel spus, să faci ceea ce trebuie, când trebuie și să te abții de la ce nu trebuie făcut. Legile sunt dictate de către codul onoarei. A te supune ei, înseamnă să te integrezi în aristocrație – în sens etimologic: să fii dintre cei mai buni…

În lunga scrisoare către Lucilius pe care o consacră sinuciderii, Seneca relatează moartea neobișnuită a unui gladiator barbar – nu existau indivizi mai în marginea societății romane decât gladiatorii… Să citim: „Mai deunăzi, la o luptă cu fiarele, pe când unul dintre germani se pregătea de spectacolul de dimineață, se duse să-și facă nevoile. Nicăieri, altminteri, nu i se dă voie să meargă fără paznic.

Aci, el își vârî pe gât tot lemnul cela care are la capăt un burete, cu care se șterge murdăria și, astupându-și gâtlejul, se asfixie. « A fost o jignire adusă morții » și pe lângă asta « un lucru murdar și nepotrivit ». Căci ce e mai stupid decât să mori îngrețoșat? Dar ce om curajos! Cât ar fi meritat să-și aleagă singur sfârșitul! Cât de bărbătește ar fi folosit sabia! Cu cât curaj s-ar fi aruncat în adâncul mării, sau s-ar fi azvârlit în hăul unei prăpastii! Așa, lipsit de toate, a aflat și cum să-și găsească moartea și cum să-și găsească arma, ca să știi că spre a muri altă piedică decât voința nu există. Judece oricine, cum va voi, fapta acestui om strașnic. Un lucru să fie clar: moartea cea mai spurcată este de preferat sclaviei celei mai spilcuite"[190]. Seneca a fost cât pe ce să scrie că acest german merita să fie roman...

Nenumărate sunt sinuciderile romane care au ca motiv scăparea de dezonoare: dezonoarea soldatului încercuit de inamic care nu vrea nici să fie prizonier și nici să moară de mâna celui pe care l-a combătut; dezonoarea războinicului care știe că tabăra sa a pierdut; dezonoarea de a merge în întâmpinarea unei puneri sub acuzație, a unui proces sau a unui supliciu; dezonoare chiar de a nu mai trăi sub Republică pentru un ghicitor care, de supărare, se reține să respire! (Appius Claudius Caecus, IV, I, 4)

Citim în *Vorbe și fapte memorabile* de Valerius Maximus această poveste îngrozitoare: ea îl privește pe Marcus Scaurus aflând despre înfrângerea usturătoare pe care cavalerii romani au suferit-o combătându-i pe cimbri – băiatul său făcea parte dintre soldații învinși. „Tatăl a trimis la fiul său, pârtaș la acea fugă în devălmășie, ca să i se spună « că mai bucuros i-ar găsi osemintele, ucis pe câmpul de luptă, decât l-ar vedea vinovat de o fugă așa de rușinoasă; așa că, dacă i-a mai rămas în piept o urmă de respect, s-ar feri de privirea unui tată dezonorat ». La amintirea tinereții

[190] Seneca, *Scrisori către Lucilius*, *op. cit.*, VIII, LXX, 20-21, pp. 189-190 (*n. t.*).

sale, Marcus Scaurus își avertiza fiul cum ar trebui prețuit sau disprețuit de el. La primirea acestui mesaj, fiul s-a văzut obligat să facă uz de sabie împotriva sa mai curajos decât o făcuse împotriva dușmanilor"[191]. Fiul a greșit deci pe câmpul de bătălie fiind lipsit de curajul necesar cavalerului roman, dar a putut recupera acea greșeală printr-un gest care-l anulează pe precedentul – alege moartea voluntară.

Exact inversul epocii noastre nihiliste care nu mai oferă în zilele noastre nici un reper stabil și demn de acest nume, romanii nu se sinucid nici din dezgust de viață, nici din lipsă de putere vitală, nici din epuizarea sufletului. Ar fi mai degrabă invers: romanii au valori, cred în virtuțile lor, consideră că onoarea și gloria, curajul și bravura, echitatea și cinstea, fidelitatea și pietatea, loialitatea și demnitatea sunt principiile fondatoare ale cetății lor și că, sustrăgându-se de la ele, înseamnă a decădea, a nu mai merita nici măcar să trăiești.

La Roma, există ceea ce în vocabularul contemporan se numește idealul eului; el nu este contradictoriu cu idealul cetății, de vreme ce este însăși condiția sa de a fi. Dacă eul unui individ nu este la înălțimea idealului societății, atunci se creează o fisură în care apare ceea ce va justifica dorința de moarte voluntară.

Roma vrea soldați valoroși, combativi, bravi, viteji, hotărâți, intrepizi, este de altfel ceea ce i-a făcut forța, ființa, durata, Imperiul. Dar dacă unul dintre ei manifestă un defect de virtute, ba chiar viciul asociat (frică, lașitate, spaimă, groază, poltronerie), atunci se pune în marginea cetății, dar poate, dacă dorește încă să-l salveze pe cine este susceptibil de a fi salvat, să întoarcă spada contra lui și să spele ceea ce poate fi purificat de greșeala sa...

Vom căuta în zadar romani care-și vor fi luat viața pentru pretexte frivole: băieți sau fete în plină forță a vârstei

---

[191] *Op. cit.*, V, VIII, 4. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

care eșuează în studii; adulți care își pierd munca; un bărbat a cărui femeie pe care o râvnea ce îi refuză avansurile; o ruptură amoroasă; chinurile unui divorț; incapacitatea de a da un sens propriei vieți – și tot atâtea alte motive care trădează mai degrabă rănile narcisiste ale celui care nu reușește să fie adult decât o determinare virilă de a-și lua destinul în mâini exercitându-și libertatea – fie și doar pentru a ieși din încăperea pe care o găsește prea afumată...

Seneca este probabil filozoful care a scris cel mai mult despre această chestiune fără a-i consacra un tratat special. Acel subiect îl interesa în mod autobiografic, căci suferea de tuberculoză și se gândise în tinerețe să-și pună capăt vieții din acest motiv. El insistă pe oportunitatea sinuciderii: când trebuie sau când se poate recurge la ea? Din ce motive? Din ce rațiuni? Nu-i vorba s-o sfârșești cu viața din cauza unei simple fapte necugetate, pentru că energia ne-ar lipsi câtăva vreme în viață: nu te sinucizi așa cum iei o infuzie pentru a-ți calma o febră... Nu moartea trebuie să ne aleagă, noi suntem cei care trebuie s-o alegem. Ea trebuie să fie un efect al libertății și al voinței noastre. Trebuie să trăim nu atât cât *putem* trăi, ci atât cât *trebuie* să trăim; și trebuie să trăim atât cât *vrem*. Totul se joacă în această triangulație: a putea să trăiești, a trebui să trăiești, a vrea să trăiești.

Putem trăi atât cât viața este aici, oricare i-ar fi calitatea: soldatul ce a fost lăs pe câmpul de bătălie pe care-l părăsește ca învins poate bineînțeles trăi până la o vârstă înaintată. Dar pentru că el poate, trebuie oare să trăiască? Bineînțeles că nu, dacă este trimis la virtuțile romane. Evident că da, dacă ne batem joc de ele și dacă avem grijă de a duce cât mai mult timp o viață mediocră. Cine vrea cantitatea de viață năzându-și de calitate este făcut din lemnul din care se taie centenarii – dar nu neapărat eroii. *Trebuie să ne trăim viața* atât cât calitatea primează în ea asupra cantității. O viață

dreaptă, justă, onestă, mare, eroică, glorioasă n-are nici un motiv de a fi oprită voluntar. Ea oferă în viitor un timp în care exercițiul acestor virtuți merită să fie prelungit. Am putea să *nu vrem să mai trăim* dacă ne găsim confruntați cu fleacuri, cu lucruri de nimic, cu trăsnăi existențiale: o decepție amoroasă, un incident de carieră, o melancolie, un traseu de viață instabil, căci este vorba pur și simplu despre viața banală. Nu te sinucizi în prezența unei asperități pe parcurs.

Trebuie deci să te sinucizi cu bună știință, la ceasul potrivit. Nici prea devreme, când n-ar trebui; și nici prea târziu, când n-ar mai trebui... Prea devreme: când motivele n-ar fi întemeiate și n-ar sublinia decât incidente sau mici accidente de parcurs; prea târziu: când vom fi trecut de cealaltă parte a oglinzii ontologice care separă convenabilul, onorabilul de ceea ce nu este – sau de ceea ce nu mai este...

Sinuciderea nu trebuie să fie o nebunie și să se supună unui capriciu, unei simple descurajări. Ea trebuie să provină dintr-o reflecție condusă judicios și maturizată cu vremea. Ea este un efect al rațiunii și nu al pasiunii. Un stoic trebuie efectiv să domine ceea ce ar putea să-l tulbure; el este un om de voință. Din moment ce moartea este voluntară, ea devine înțelepciune și nu nebunie.

Seneca adaugă că a vrea să mori când ai în viață un prieten sau o soție este „fapta unui nevolnic"[192] – s-ar putea spune și a unei *curci plouate*... Se știe că, dacă a renunțat la sinucidere în tinerețe, pe când suferea de boală, era pentru a nu-l mâhni pe tatăl său. A ieși din viață în mod voluntar este deci posibil doar dacă nu-i supărăm pe cei care ne iubesc, pe care îi iubim și pe cei pe care-i lăsăm în urma noastră. Dovadă, o dată în plus, că sinuciderea nu poate fi pur și simplu egotistă sau de natură narcisistă, ci se înscrie într-o economie mai largă în raportul cu ceilalți și cu lumea.

---

[192] *Scrisori către Lucilius*, *op. cit.*, XVII-XVIII, CIV, 3, p. 400 (*n. t.*).

Iată din ce motive el propune o dietetică a sinuciderii pentru a o rezerva unor condiții deosebite. Când nu trebuie să ne curmăm viața? Ca urmare a mâniei; pentru că tocmai ai pierdut o persoană iubită; din dezgust pentru existență; din frică de moarte; când te crezi ruinat; când ai fost concediat de un partener sau de o parteneră – pentru că, de fiecare dată, o motivează pasiunile și nu rațiunea: mânia deci, suferința, disperarea, spaima, orgoliul, cupiditatea, amorul propriu. Slăbiciunea n-ar putea motiva gestul, dar forța, da – nebunia pasiunilor nu trebuie să facă legea în materie, dar înțelepciunea rațiunii, da.

Seneca vrea ca, în privința vieții, omul să fie echilibrat, iubind-o nici prea mult, dar nici prea puțin. A o iubi prea mult înseamnă a renunța la libertate, la autonomie, la independență – bunurile cele mai prețioase pentru un filozof; a nu o iubi îndeajuns, înseamnă a iubi moartea, lucru complet inacceptabil.

Astfel, când bătrânețea a distrus corpul zi după zi timp de foarte mulți ani și ea atacă sufletul, este legitim de a lua în considerare să părăsești viața; tot astfel, în caz de extremă sărăcie, când nu mai ai nimic, iar cerșetoria te încolțește să ceri de pomană; sau în cazurile de morală sexuală – contra infidelității unui soț sau a unei soții, sau pentru fidelitatea care te face să-ți însoțești iubitul sau iubita în mormânt, chiar dacă i se întîmplă filozofului să considere că se poate de asemenea răspunde la doliu prin voința de a trăi; sau, în fine, a muri pentru patrie, pentru Roma.

Cazul sinuciderii sublime privește moartea pe care ți-o aplici pentru a-ți recupera libertatea pierdută. Nimic nu este mai prețios în ochii lui Seneca decât *autonomia*, în sens etimologic: puterea pe care o avem asupra noastră. Ea este efectiv condiția posibilității oricărei înțelepciuni, a oricărui lucru filozofic, deci a oricărei vieți filozofice. Fără capacitatea

de a fi tu însuți, cum ai putea fi? Dar libertatea este acea condiție care-ți dă posibilitatea de a fi tu însuți. De unde se vede bine că o suferință psihică sau financiară, un doliu sau spaima de moarte nu știrbesc libertatea celui care vrea să lupte contra acestor mizerii.

În schimb, a te găsi lipsit de libertate, dar și de demnitate sau de onoare, iată ceva ce frânează libertatea și nu mai face posibilă nici folosirea rațiunii reflexive și nici practicarea unei vieți filozofice care urmează exercițiul gândirii judicios conduse.

Cato acționează ca un model pentru filozofii stoici, dar și, dincolo de ei, pentru istoria occidentală. Sinuciderea sa este exemplară căci îi permite să-și recupereze libertatea pierdută. Iată ce scrie Seneca: „Nu știu, spun drept, ce priveliște mai frumoasă ar avea Iupiter pe pământ, dacă ar vrea să își îndrepte atenția într-acolo, decât să-l vadă pe Cato, după ce partidul îi fusese zdrobit (și nu doar o singură dată), ținându-se cu toate acestea drept, între ruinele statului. « Chiar dacă », spune el, « toată lumea a ajuns în puterea unui singur om, chiar dacă pământurile stau sub paza legiunilor, mările sub paza flotelor, iar armata lui Cezar asediază porțile, totuși Cato are o cale de scăpare; cu o singură mână își va deschide drum larg către libertate. Această sabie, nepătată și fără prihană, chiar în vremea războiului civil, va face în cele din urmă un serviciu bun și nobil: libertatea pe care nu i-a putut-o da patriei, i-o va da lui Cato. Încearcă să duci la împlinire, suflete al meu, opera pe care ai plănuit-o îndelung; smulge-te din treburile omenești »"[193].

Ni-l imaginăm cu greu pe marele și sublimul Cato cel Bătrân înjunghiindu-se pentru că o matroană i-ar fi refuzat avansurile, pentru că și-ar fi pierdut averea la joc sau la bănci, pentru că i-ar fi fost frică de moarte, pentru că ar fi

[193] *Ibid.*, II, 9-10, pp. 19-20 (*n. t.*).

greșit pe un câmp de bătălie, pentru că s-ar fi temut de vreo anchetă sau pentru orice alt motiv la fel de ușuratic – trebuie spus că n-ar fi trăit nici viața care l-ar fi precipitat în acest fel de situație. Dacă-și pune capăt zilelor, este, de fapt, pentru a-și recupera o libertate pe care cursul istoriei i-o luase. Prin moarte, el recuperează ceea ce alții crezuseră că-i iau.

Cato strălucește în vârful panteonului roman; dar Seneca are grijă să precizeze că un om simplu poate să-l egaleze printr-o moarte voluntară care îi permite să recupereze o libertate pierdută. Ne amintim de gladiatorul german și de „peria sa de closet" – era traducerea liberă a lui Lucien Jerphagnon când ne povestea această istorie... Putem s-o apropiem de cea care pune în scenă un alt om simplu, un condamnat și el, căruia istoria nu i-a păstrat numele.

Să-l citim pe Seneca: „De curând, un condamnat era dus sub pază pentru un spectacol de dimineață într-o căruță. Prefăcându-se că moțăie copleșit de somn, el își plecă atât de mult capul, încât îl vârî printre spițele roții și se propti pe locul său până ce roata, în învârtirea ei, îi frânse gâtul: scăpa astfel de osândă cu ajutorul aceluiași car cu care-l duceau la osândă. Pe cel care dorește să scape și să plece nu-l oprește nimic: natura ne păzește mai slobod. Cui împrejurarea îi permite să-și ochească o ieșire mai ușoară, cui îi stau la îndemână mai multe mijloace de scăpare, acela să facă o alegere și să vadă pe unde se poate mai lesne elibera. Cine are mai greu prilejul, acela să se folosească de cel dintâi, ca și cum ar fi cel mai bun, oricât de nemaiauzit și de ciudat ar fi. Cui nu-i lipsește curajul de a muri, găsește în mintea lui și mijlocul"[194]. Cu condiția să fie vrută de rațiunea rece și nu supusă căldurii pasiunilor, moartea voluntară realizează înțelepciunea pentru că ea permite să ne recuperăm definitiv libertatea pe care Soarta a încercat să ne-o ia. Voința știe și poate forța destinul.

[194] *Ibid.*, VIII, LXX, 23-24, p. 190 (*n. t.*).

6

A MURI

Noaptea eternă a lui Catullus

Cum să îmblânzești moartea?

Într-unul dintre poemele sale destinate Lesbiei, Catullus scrie:

„Să trăim vieața, dragă Lesbia, și să iubim,
Clevetirile de babe acre să desprețuim.
Soarele ce-apune astăzi, mâne, iar o să revină:
Noi, când ni-a apus odată mica zare de lumină,
Adormim pierduți în noaptea fără capăt, pe vecie.

Dă-mi o sută de guriță și adauge o mie,
Ș'apoi altă mie, dulce, ș'apoi iarăși altă sută,
Și din nou de-o mie-o sută ori tu, dragă, mă sărută;
Pân' s'or face mii și sute... Iar atunci le-om mestecà,
Să nu le mai știm de seamă nici noi, nici altcineva, —
Că ne-ar pizmui, păgânul, dac'ar ști că-s multe-așà"[195] (5).

Ce-i cu acea „noapte fără capăt" despre care vorbește poetul elegiac? Din ce negru sumbru și profund este ea făcută? Care-i este materia? Consistența? Ce se găsește acolo când intri? Din ce textură este făcută acea noapte fără capăt?

Fără îndoială, Catullus nu este nici platonician, nici aristotelician și nici stoic: pentru sectanții romani ai acestor

[195] Traducere de Vasile Bogrea, Revista *Transilvania*, LI, nr. 4, 1920, p. 1 (417) (*n. t.*).

trei școli, într-adevăr, Plutarh sau Cicero de exemplu, există un suflet imaterial, etern, șlefuit în antimateria zeilor, care ne informează despre naturile lor, căci ele sunt etimologic consubstanțiale. Dar acele suflete trăiesc într-o lume care le este proprie și care are drept caracteristică de a fi luminoasă. Pentru cei care cred în imaterialitatea sufletului, lumina este coextensivă. O asemenea concepție a lucrurilor se instalează deci în contrarul nopții...

Se știu puține lucruri despre viața lui Catullus: s-a născut la Verona în anul 84 înaintea erei comune; avea ca tată un om avut care a fost o relație a lui Iulius Caesar; a venit la Roma unde a frecventat un cerc de poeți la modă; a adresat poeme lui Cicero, între alte persoane de vază din oraș; a scris texte foarte scurte de o extremă violență contra lui Caesar, care l-au supărat pe împărat mult timp – un punct important; a fantasmat pe hârtie despre o Lesbie, probabil Clodia, soția unui om sus-pus, un consul; această femeie, care n-a avut doar un amant, l-a părăsit pentru un tânăr protejat al lui Cicero; a făcut din pasiunea sa amoroasă subiectul culegerii sale; i-a avut ca succesori pe Tibullus, Properțiu și Ovidiu, s-avem pardon; și a murit în 54, în al treizecilea său an de viață. Iată tot.

Dar acea noapte fără capăt oferă o luminiță tremurătoare, ca flacăra unei lumânări, cu care propun să intrăm în mormântul său pentru a-l descoperi acolo viu, cum trăiesc încă poeții după ce au dispărut. Mi se pare că acea noapte eternă are parfumul îmbătător al prietenilor lui Epicur...

Înainte de a intra mai adânc în acea noapte, propun o plimbare într-un cimitir roman pentru a citi epitafuri gravate într-o marmură care moare și ea și se face pulbere cu timpul, așa cum corpurile și osemintele se dezagregă în praf cenușiu.

Cu ajutorul acelor pietre tombale găsite de arheologi și citite de epigrafiști, vedem renăscând decedații, însu-

flețindu-se morții, sculându-se defuncții și dansând în jurul lor viața care a fost: amintiri, râsete, lacrimi, cuvinte și gesturi, lecții de moarte, deci lecții de viață și *viceversa*. Dar și nume, vârste, statute sociale, profesiuni – marinar, auriga, curier, brutar, aurar, flamin, consul, soldat, bancher, colon, medic, preoteasă, negustor de porci, poet comic, tribun, fermier, sclav, libert, copil, bătrân, soție, soț, frate, toți egali...

Pe mormântul a patru liberți, acest epitaf, care permite mortului să-l interpeleze din moarte pe cel viu în viață și să-i dea lecții celui care știe și învață, un adevăr atât de des îndepărtat și prin care trebuie început, faptul că fiecare dintre noi este muritor:

„Hei, călătorule,
Oprește-te aici și odihnește-te puțin.
Refuzi și spui nu?
Și totuși trebuie să te întorci aici"[196].

Și acesta, ales de mort, pentru ca el să-l însoțească în eternitate:

„Aceasta este casa veșnică;
Restul acestei lucrări este
Ceva înregistrat aici"[197].

Celălalt, înscris pe un mic altar pentru Cornelius Bassus de sclavul său Fortunatus:

„Optsprezece ani am trăit cum am putut mai bine,
Recunoscător părinților și tuturor prietenilor.

---

[196] CIL, XI, 4010/ CLE, 120. CIL=Hübner, *Corpus Inscriptionum Latinarum*; CLE=Bücheler: *Carmina Latina Epigraphica* (*n. t.*).

[197] CIL, VIII, 4447/ CLE, 225. Pe o piatră aflată la Lamasba, în Numidia (*n. t.*).

Glumește, distrează-te. Aici este cea mai mare asprime"[198].

Sau acesta, pe mormântul lui Melantus, mort la paisprezece luni: „N-a supărat pe nimeni, doar prin moartea sa"[199].

Și încă unul, pe mormântul lui Aurelius Victor, mort la patruzeci de ani, la Heliopolis [Baalbek], în Siria:

„Trăiți fericiți și turnați vin Manilor
Și amintiți-vă că veți fi cu noi"[200].

Și pe o urnă care reprezintă un copil adormit:

„Uite ce repede se ofilește ce era-nflorit
Uite ce repede cade tot ce era drept
Murim când ne naștem și sfârșitul este doar amânat de la început"[201].

Și ultimul: „Voi care treceți, amintiți-vă: ceea ce sunt, voi veți fi, de vreme ce am fost ceea ce voi sunteți"[202].

În fine, să-l spunem și pe acesta din urmă:

---

[198] CIL, VI, 16169/ CLE, 85. Pe un mic altar găsit la Roma, aflat astăzi la Muzeul Național Roman (*n. t.*).

[199] CIL, XI, 5325/ CLE, 41. Pe o piatră din Hispellum, Umbria. Numele de Melantus sugerează că ar fi fost vorba despre un copil sclav (*n. t.*).

[200] CIL, III, 14165, 1/ CLE 2023 (*n. t.*).

[201] CIL, II, 4426/ CLE 1489. Inscripție pe o urnă funerară de marmură, descoperită în secolul al XVI-lea la Tarraco (Tarragona), astăzi pierdută. La aceștea, Franciscus Hernandez a adăugat un al patrulea vers (*ipsaque vita sunt semina mortis habet*), apoi cele patru versuri au fost preluate de alți autori drept moto (*n. t.*).

[202] CLE 799. Inscripție mortuară din secolul al XIII-lea, găsită la Neuweiler Stiftskirche, Germania (*n. t.*).

„Pe aici, prieteni, să ne bucurăm de clipele frumoase,
să facem chef îmbelșugat, atâta timp cât ne mai rămâne un crâmpei de viață,
îmbibați de vin pur, în armonia veseliei.
Toți cei ce au trăit au făcut la fel,
au dat, au primit, atât cât au trăit, s-au bucurat.
Să imităm și noi epoca celor vechi.
Trăiește deci, atât cât trăiești, nu te reține
să te îngrijești de suflet, care este măsura zeilor"[203].

Această înțelepciune populară romană este simplă și profundă; și cum ea este populară, simplă și profundă, apărătorii filozofilor greci i-au preferat înțelepciunea aristocratică și neclară a urmașilor lui Pitagora. Nici vorbă aici despre un suflet imaterial care s-ar detașa dintr-un corp material pentru a se urca pe un cer de esențe înainte ca o judecată să decidă că va coborî pentru a-și realiza destinul sub forma unei reincarnări într-un animal, o albină pentru cei care au fost civici sau un porc pentru juisorii grosolani, sau un alt om – să citim sau să recitim „Phaidon" de Platon!

La latini se știe că moartea face parte din viață; că de-abia născut ești deja destul de bătrân pentru a muri; că moartea nu este o surpriză și că ea n-ar fi așa decât pentru idioți; cel mai bun fel de a ne pregăti pentru ea este, până atunci, să trăim în mod adecvat într-un hedonism simplu: mâncare bună, vin, prieteni veseli și plăceri împărtășite, capacitatea de a „culege încă de astăzi trandafirii vieții", faimosul *carpe diem* al lui Horațiu, a râde și a te distra, a conversa și a iubi...

[203] CLE 190. Inscripție găsită în anul 1604 la Roma, numită placa lui Zarattini, cu text grec și latin (*n. l.*).

Și noaptea lui Catullus? ne vom întreba. Această înțelepciune simplă a oamenilor simpli dă impresia că morții sunt încă vii sub pământ – care, desigur, poate trece drept regatul întunericului. Sub greutatea pietrei, îngropat în pământ, este frig și noapte. Este cel puțin ceea ce cred cei vii când își imaginează *vie* șederea lor în mormânt.

Lucrețiu, cu teoria sa despre atomi, este cel care permite să examinăm noaptea lui Catullus și să-i dăm carnația neagră. Știm că, pentru poetul roman, cititor al lui Epicur, totalitatea a ceea ce există se reduce la o combinație de atomi căzând în gol.

Acest simplu adevăr fizic, radical și revoluționar, are consecințe metafizice considerabile! Să spunem consecințe *asupra* metafizicii care se dovedesc considerabile... Căci, dacă ne amintim într-adevăr că *meta-fizica* este ceea ce vine după *fizică*, altfel spus după ultimul cuvânt al fizicii, atunci fizica atomistă devastează orice posibilitate de metafizică.

Dar moartea poate fi concepută cu adevărat numai în această devastare a metafizicii. Căci ea nu este o problemă decât pentru cei care cred în arierlumile metafizicii: a se teme de moarte înseamnă de fapt a se teme de ceea ce ar exista după fizica a ceea ce a fost. Dar, după fizica a ceea ce a fost, nu este nimic altceva decât o urmare a fizicii. Ceea ce era compus se găsește descompus. Și ceea ce se găsește descompus înapoiază pământului atomii eliberați de legăturile lor care au făcut ceea ce a fost.

Ființa care a fost și care avea un nume, o voce, un aspect, o siluetă, un zâmbet, o privire, o energie, un verb, un cuvânt, un râs, un stil, un prenume, un fel de a fi și de a face, de a merge și de a cânta, de a plânge și de a tăcea, de a privi lumea și de a respira, de a dormi și de a se trezi, de a mânca și de a se gândi, de a suferi și de a îmbătrâni, de a se emoționa și de a se odihni, această ființă a fost astfel pentru că atomii săi configurau ceea ce o făcea posibilă. Un atom în

plus sau în minus, și era o altă ființă, alte feluri, alte modalități, o altă subiectivitate – câțiva atomi arși în creier, un pumn de atomi conectați altfel sau deconectați, o substanță atomică inserată într-un compus astfel perturbat și ființa care a fost nu mai este, apoi lasă să survină o alta...

Epicureismul este un pozitivism înainte de vreme, căci respinge orice explicație de aici prin viața de dincolo; el justifică totalitatea realului prin real și nu printr-o instanță imaterială, deci ireală, care ar dispune de un statut de extrateritorialitate ontologică; el deconstruiește ceea ce pare complex în serii simple de compoziții; el justifică tot ceea ce este fără a avea nevoie vreodată de ontologie sau de metafizică, de ficțiuni sau de mituri, de divinități sau de concepte, de religie sau de credință, de transcendență sau de mistică.

Moartea nu este deci, ca la Platon, un fenomen care trimite *ceea ce este* la o lume *care nu este*, cea a sufletelor nemuritoare și eterne, cea a cerurilor sau a infernurilor, cea a unui zeu care ar judeca pentru a salva sau a damna, cea a divinităților care ar decide în funcție de meritul vieții trăite de reincarnări în corpuri perisabile sau de eliberări ale sufletelor în pura lume a esențelor din care provin, ci un moment al dinamicii materiei: ea este descompunere a ceea ce a fost compus – nimic altceva. Este definiția sa.

Restul este reprezentare. Adică? Restul este spaimă de moarte, frică de moarte, teroare în fața morții, aprehensiune, neliniște, groază în fața morții, teamă și îngrijorare la ideea morții – dar este, de fiecare dată, o panică în care fiecare trebuie să poată dispune de capacitatea de a o domina. În ce mod?

Știind că moartea este un moment succint, scurt într-o viață: este ceea ce pune capăt vieții – sau, mai degrabă, ceea ce se întâmplă când viața încetează. Este adevărat că viața este definită pe drept de medicul și biologul Marie François-Xavier

Bichat ca „suma totală a forțelor care rezistă morții"[204]. Ceea ce este viu nu trăiește decât opunându-se la ceea ce vrea să-l suprime. Această luptă definește viața, orice viață.

Există deci în viața fiecăruia un moment, un *punctum*, care este dezbinarea a ceea ce era legat în energia a ceea ce rezista la ceea ce dezleagă. Acest moment este moartea: ea n-are nevoie decât de ultima secundă care abolește timpul trăit și scufundă moartea într-un timp care nu mai afectează decât ceea ce a fost. Voi spune chiar că moartea este doar un moment dezagreabil care trebuie trecut, o scurtă clipă care durează cât suprimarea timpului. O dispariție.

Această moarte nu este o problemă. Ea este adesea o alunecare blândă și simplă, o trecere fără violență, o adormire într-un fel de ebrietate... Ceea ce ridică o problemă, este ideea pe care ne-o facem despre moarte. Este angoasa care ne sugrumă când ni-i imaginăm pe morți cu categoriile viului: ne vedem morți cu ochii care, pentru că sunt morți, nu vor mai vedea nimic... Ne imaginăm morți, dar o facem ca și cum am fi vii, deși suntem morți... Ne proiectăm în moarte, dar nu putem să ne abținem s-o facem ca și cum am trăi această moarte. Dar specificul morții este că ca ne lipsește de ceea ce ne-o făcea neplăcută sau vizibilă sau sensibilă. Moartea ne ia conștiința fără de care moartea nu mai este, conștiința morții nemaiexistând. Moartea ucide deci ideea pe care ne-o facem despre moarte; o idee care ne face viața amară. Și avem putere asupra acestei idei despre moarte.

Nimeni nu poate de fapt evita să moară într-o zi; dar toată lumea poate acționa asupra a ceea ce stoicii numesc

---

[204] *Recherche physiologique sur la vie et la mort*, Paris, Charpentier Éditeur, 1852 (Ière édition 1799), Première partie, Article I, Division générale de la vie, p. 1. În original textul este: « l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort » (suma totală a funcțiilor care rezistă morții – nu a forțelor care rezistă morții) (*n. t.*).

reprezentare: a muri într-o zi, într-o oră, într-un moment, este deja destul de bine; nici vorbă să-ți prezentifici moartea când ea nu este aici, ar însemna să-i dai un ecou, deci o putere pe care nu trebuie să i-o acorzi.

Să-l citim pe Lucrețiu care găsește uluitor că unii, din frică de moarte, își iau viața:

„Făr' să le treacă prin gând că doar frica-i izvorul de chinuri"[205].

Și apoi:

„Căci după cum le e frică de toate copiilor noaptea
Și-i vedem tremurând, pe noi ziua ne umplu de spaimă
Lucruri ce nu-s nicidecum mai cumplit de temut ca acele
Ce-nfricoșează copiii când sunt nălucirilor pradă.
Nu, așadar, ale soarelui raze – săgețile zilei
Pot risipi-ntunecimea și groaza din mintea umană,
Ci trebuința-i aici de-a naturii privire și studii"[206].

Urmează atunci considerații despre natura materială a sufletului, a minții, a gândirii, a corpului. El scrie:

„Deci chiar în trup ni se află căldură, suflare vitală,
Care din membrele noastre se duc într-a morții clipită"[207].

Și apoi, întoarcerea unei forme de noapte, somnul, pentru a vorbi despre moarte:

„Când pe om l-a cuprins somnul pașnic și sigur al morții,

---

[205] Titus Lucretius Carus, *op. cit.*, III, v. 82, p. 91 (*n. t.*).
[206] *Ibid.*, III, v. 87-93, p. 91 (*n. t.*).
[207] *Ibid.*, III, v. 128-129, p. 92 (*n. t.*).

Ceea ce-i spirit și suflet de el se desparte cu totul,
Însă defel al său trup nu s-arată mai mic ca-nainte
La înfățișare, mărime: căci moartea-n ființă păstrează
Toate, afară de simțul vital și fierbintele abur.
Sufletul tot, deci, nevoie-i să fie din foarte mărunte
Corpuri ce-s împrăștiate în vine, în nervi, măruntaie,
Căci părăsindu-ne trupul întreg în clipita din urmă,
Fără schimbare rămân trăsăturile membrelor noastre,
Nici nu se pare c-ar fi vreo lipsă-n a lor greutate.
Când tot așa al lui Bachus buchet risipitu-s-a-n aer,
Când și mirosul plăcut al unsorilor fuge din ele.
Ori dintr-un corp oarecare tot gustul se-ndepărtează,
Nu ni se pare vederii că ele ar fi micșorate,
Nici că-i luat, prin urmare, ceva din a lor greutate:
Neîndoielnic, fiindcă mărunte și multe semințe
Fac să se afle și miros și gust într-a lucrului fire.
Limpede-i, spus de aceea din nou că și spirit și suflet
Sunt din nespus de mărunte semințe-amândouă făcute,
Căci depărtându-se-odat' greutatea aceeași rămâne"[208].

Ce-i moartea? Același lucru care se întâmplă cu roza când parfumul său nu mai este... Sau când a dispărut mireasma dintr-un flacon. Nici mai mult, nici mai puțin. Atomii care au compus roza, parfumul și viața s-au disociat, s-au separat, s-au despărțit, s-au îndepărtat, s-au detașat, s-au dezbinat, dar totuși n-au murit. Atomii (care ne compun) sunt nemuritori, îmbinările lor (care ne-au compus) sunt muritoare.

Nu-i nevoie, prin urmare, să refuzăm evidența fizică a ceea ce este! Refuzul fizicii hrănește această dorință a unei lumi dincolo de realul care produce metafizică, fiindu-i, de altfel, genitoarea: când nu consimți la evidența acestei lumi, inventezi

[208] *Ibid.*, v. 211-230, pp. 95-96 (*n. t.*).

o alta, în care ceea ce ne tulbură pe pământ, în acest caz moartea, nu există – sau, mai bine spus, nu mai există…

Moartea este deci o treabă între corp și suflet. Dar sufletul și corpul sunt două instanțe materiale, identic atomice. Nu există decât îmbinare de materie în tot ceea ce afectează corpul, deci sufletul, sufletul, deci corpul: astfel, tulburările bolii, febra, epilepsia, beția, leșinul, sincopa, convulsiile, pierderea de cunoștință constituie tot atâtea puncte de tangență cu moartea. Lucrețiu n-o spune, dar o putem extrapola… Moartea este un leșin din care nu ne mai revenim. Ca atare, ea pare o alunecare, mai mult decât o cădere, un pas greșit, mai mult decât o prăbușire.

Lucrețiu scrie:

„Îmbucățit se-mprăștie, iese din trupuri, deci moare"[209].

Cu acest vers simplu, fără să pară așa, el bruschează orice viziune despre lume care ar presupune că după moarte sufletul încă mai trăiește, că el continuă să fie și că va putea deci cunoaște un anumit număr de întâmplări: mântuire sau damnare.

Ipoteza viitorului *post mortem* al sufletului imaterial face posibilă religia. A afirma că sufletul se naște, trăiește și moare, că el iese din neantul de dinaintea combinației de atomi pentru a regăsi neantul după aceeași combinație de atomi, înseamnă a preda un adevărat mesaj de pace: moartea, spune Lucrețiu, nu vă va aduce nimic de care să vă temeți. Ea este numai modificarea unei stări fizice – fizice în cele două sensuri ale termenului: fizica, ca disciplină științifică, și fizic, care trimite la anatomie, la fiziologie.

Ce-l diferențiază pe cel mort de cel viu? Compoziția ființei care nu mai este aceeași: este același ansamblu atomic, dar într-o îmbinare care nu mai este aceeași. Este o cantitate

---

[209] *Ibid.*, III, v. 539, p. 107 (*n. t.*).

asemănătoare de atomi, dar într-o îmbinare diferită. Înainte, există un suflet animat de un suflu, de un spirit, atomic și el, de o energie, o vitalitate, un instinct, „putere și viață"[210]; după aceea, sufletul este desfăcut, descompus, destructurat, *dezanimat*, dacă se poate spune așa.

La capătul lungii sale deconstrucții fizice (epicureice) a metafizicii (platoniciene), Lucrețiu scrie:

„Moartea e deci un nimic pentru noi și nici nu ne privește,
Căci, în ființa lui, credem că sufletu-i pradă pierii.
Și după cum altădată noi nu am simțit vreo durere,
Când năvălit-au să lupte asupră-ne puni din tot locul,
Când zguduit tot pământul de cruda lovire-a lui Marte,
Se-nfiora de-ngrozire sub bolta adâncilor ceruri,
Când se-ntrebau, pe uscat și pe mări, muritorii cu grijă,
Cărui din neamuri avea să îi cadă a lumii domnie,
Astfel, când nu vom mai fi, despărțindu-se unul de altul
Trupul și sufletul care ființa-mpreună-o formează,
Siguri să fim că nimic n-ar putea pe cei dați neființei
Nici să-i atingă și nici să le pună-n mișcare simțirea,
Chiar contopindu-se marea cu țărmul ori cerul cu marea.
Chiar de-am primi că-și păstrează și spirit și suflet simțirea
Și după ce au ajuns despărțite cu totul de trupuri,
Tot nu ne-atinge nimic pe noi oamenii ce-avem o ființă
Numai prin strânsă-nsoțire, unire-ntr-un trup și un suflet.
Chiar dacă vremea ar strânge materia trupului nostru
Și după moarte ar face din nou întocmirea de-acuma.
Chiar dacă iarăși ne-ar fi dăruită a vieții lumină,
Tot n-am putea fi atinși nicidecum prin asemenea faptă,
Căci sfâșiat este lanțul ce leagă amintirile noastre,
Nu ne privește acum cu nimic ce am fost înainte,

[210] *Ibid.*, III, v. 558, p. 107 (*n. t.*).

Nici nu simțim vreo grijă gândind la ființa de-altdată,
Căci dacă-ntoarcem privirea spre vremea imensă trecută
Și ne gândim că materia-i mult în mișcări felurită,
Cu ușurință putea-vom s-ajungem cu toți la credința
Că elementele toate ce-acum ne formează ființa
Fost-au și odinioară la fel ca acum întocmite,
Dar amintirea nu prinde asemenea stare, căci lanțul
Vieții a fost întrerupt, și pornit-au așa în neștire
Orice mișcări răzlețite cu totul de-a noastră simțire.
Vezi, pentru ca suferința și nenorocirea s-atingă
Pe cineva, e nevoie să fie el însuși în viață
Rele când vin: dar cum moartea fărâmă viața și-oprește
Să o mai bântuie iar însoțite alaiuri de rele,
Poți încheia că nu ai de nimic a te teme în moarte:
Cela ce nu mai viază nu știe ce-i nefericirea.
N-are a face de-a fost sau nu zămislit altădată,
Căci muritoarea viață, a-nfrânt-o o veșnică moarte"[211].

Moartea fiind o simplă dezorganizare a materiei, la ce bun, prin urmare, să ne temem de ea? Ce diferență între a fi ars sau uns cu miere și mirodenii, acoperit cu pământ sau pus într-o groapă apoi mâncat de vreo hienă ori putrezind în humus?

Lucrețiu citează atunci un epitaf înainte de a-l comenta. Iată epitaful:

„Cum ești așa cufundat în eternă adormire, întruna
Veac după veac vei rămâne lipsit de durere și chinuri,
Noi însă-aproape de rugul grozav ce te schimbă-n cenușă,
Necontenit am tot plâns și din piept n-o putea
să ne smulgă
Vreme ce vine de-acum niciodată durerea de-a pururi"[212].

---

[211] *Ibid.*, v. 830-869, pp. 118-119 (*n. t.*).
[212] *Ibid.*, III, v. 904-908, pp. 120-121 (*n. t.*).

Iată comentariul:

„Însă când totul nu e decât somn și un veșnic repaos,
Cere-i să-ți spună acesta ce vede atâta de groaznic,
Ca să se mistuie astfel în jale lipsită de capăt.
Alții întinși la ospățuri, ținând cupe pline în mână
Și cu-a lor frunte umbrită de flori, fac la fel când adesea
Spun cu durere: « Bieți oameni, e scurt al plăcerilor farmec,
Iată acum a trecut și nicicând să-l întorci nu se poate ».
Parcă tot răul cel mare de care ți-i frică în moarte,
Este de-a fi mistuit, de-a fi ars de o sete aprinsă,
Ori de-a simți vreun regret după una ori altă plăcere.
Nimeni nu-i ars de dorinți după sine și propria-i viață,
Când, cufundate în somn, sunt și suflet și trup în odihnă.
Dar să gândim toți atunci că așa e și-n somnul cel veșnic
Și că deloc vreo părere de rău nu ne poate atinge.
Apoi, în somn elementele împrăștiate în membre
Nu rătăcesc depărtate de tot ce-i mișcare-a simțirii
Căci, la trezire, un om își recapătă-avutele simțuri.
Crede atuncea că moartea e și mai puțin pentru tine,
Dacă se poate ceva mai puțin decât nimicnicia,
Căci negreșit sunt mai mari tulburări, risipiri de materii
După pieire, și nimeni trezit nu se-ntoarce la viață,
Dacă, de moarte cuprins, îl învăluie giulgiu-i de gheață"[213].

Altfel spus: dacă moartea nu este nimic altceva decât un somn etern, de ce să ne formalizăm și să plângem? Cine ar vărsa lacrimi pe cel care doarme? De ce să plângem un somn asemănător, care ar dura însă mai mult? Ar trebui dimpotrivă să ne bucurăm că somnul, care îndepărtează chinurile și suferințele, durerile și necazurile, n-are sfârșit – căci astfel chinurile și suferințele, durerile și necazurile nu

[213] *Ibid.*, III, v. 909-930, p. 121 (*n. t.*).

vor reveni niciodată. Moartea este somnul a ceea ce ne afectează.

Dacă viața a fost fericită, atunci trebuie să binecuvântăm ceea ce a avut loc; dacă ea n-a fost fericită, de această dată trebuie să binecuvântăm faptul că o părăsim; în ambele cazuri, fie într-unul, fie în celălalt, n-avem decât bune motive de a vedea moartea sosind! Într-un caz, ea sosește ca un foc de artificii, ca un buchet final; în celălalt, ca stingerea unui incendiu...

Dacă acela care se plânge este un bătrân, atunci este un ingrat pentru că nu-și dă seama că și-a depășit data de perempțiune de multă vreme; el greșește în același timp că nu știe să profite de prezentul în care continuă să fie viu și să-și strice acest moment cu frica viitorului. Trebuie lăsat locul tinerilor, ceea ce bătrânii săi au făcut într-o zi, pentru ca el, fostul tânăr, să poată exista și să-și trăiască tinerețea la timpul său. Este în ordinea lucrurilor ca moartea să-l ia pe fiecare, când îi vine ziua și ora, care sunt potrivite, de vreme ce natura a decis astfel.

Dacă suntem tineri și nu vrem să murim sub pretext că n-am trăit destul și că am vrea să profităm încă de viață (pe care totuși o vorbim de rău atât de des...), atunci trebuie să știm că un an, ba chiar zece ani în plus nu adaugă și nici nu reduc nimic din necesitate. Căci cele două neanturi, cel din care venim și cel spre care mergem, nu sunt mai puțin atotputernice dacă li se taie un an sau zece ani...

„Totuși, oricât am trăi, n-om putea cu nimica restrânge
Timpul dat morții, nimic n-om putea să tăiem din acesta,
Pentru ca nimicnicia să aibă-o durată mai scurtă.
Poți, așadar, să îngropi generații oricâte de-a rândul,
Moartea, da, tot ea te-așteaptă, ea singură veșnică-n lume.
Fie că unul chiar azi părăsit-a a vieții lumină,
Fie că altul murit-a cu luni și cu ani înainte,

Nimicnicia va fi pentru ei deopotrivă de lungă"[214].

În fine, neantul de unde venim nu ne sperie, de ce deci neantul spre care mergem ne-ar speria? Sunt țesute ambele dintr-un același fir:

„Uite îndărătu-ți și vezi ce neant pentru noi este vremea
Fără sfârșit ce s-a scurs înainte ca noi să ne naștem:
Iată oglinda în care natura la toți ne arată
Ceea ce vremi viitoare vor fi pentru noi, când ne-om duce.
Oare-ți apare în ea ceva ce e trist, ce-nspăimântă
Sau, dimpotrivă, odihnă mai lină ca somnul cel dulce?"[215]

Nu există infern, continuă Lucrețiu. Nici supliciul lui Tantal, nici Styxul de traversat, nici Luntrașul pentru a conduce barca, nici Sisif împingându-și stânca, nici Cerberul păzind infernul, nici Tartarul umplut de flăcări, nici Furiile pentru a pedepsi sperjurul și paricidul, nici Tituos chinuit, nimic din toate acestea nu există: infernul are realmente loc, dar el este pe pământ – acolo omul își pedepsește seamănul în temnițe sau aruncându-l într-o prăpastie, cu smoală și foc, cu fiare și cârlige, cu lanțuri și gâde...

Ne rămâne de la Lucrețiu acest lung poem aproape întreg; dispunem deci de un mare număr de versuri pentru a cunoaște integralitatea gândirii sale despre moarte. Ignorăm care a fost într-adevăr gândirea lui Epicur despre această problemă de vreme ce, din cele trei sute de cărți ale întemeietorului epicureismului, nu ne mai rămâne nimic – cu excepția a trei scrisori, dintre care una singură este consacrată parțial acestui subiect și câteva fragmente ca niște pietricele.

---

[214] *Ibid.*, III, v. 1087-1094, p. 127 (*n. t.*).
[215] *Ibid.*, III, v. 972-977, p. 123 (*n. t.*).

Dar există la Epicur o idee forte care nu se găsește în *De rerum natura*. Este o formulă interesantă din punct de vedere formal, un chiasm, ceea ce o face ușor de memorat pentru a dispune de ea în toate momentele vieții. Este următoarea: „De aceea, moartea, cel mai înfricoșător dintre rele, nu are nici o legătură cu noi, dat fiind că atât cât existăm noi moartea nu există, iar când vine ea, noi nu mai existăm"[216].

Nu-i vorba aici numai despre o formulă frumoasă, agreabilă în legănarea sa, eficace în cadența sa, ci și despre o idee forte și robustă care-și produce efectele: *fie ai murit*, iar treaba s-a sfârșit, ea nu va mai putea fi un rău de vreme ce ia tot ceea ce face posibilă această judecată că este un rău – materia descompusă a creierului atomic care gândește, sufletul material și mintea tot atât de materială care animă ființa, facultățile intelectuale, și ele tributare atomilor; *fie n-ai murit*, deci, La Palice[217] ar confirma-o, suntem încă vii, prin urmare la ce bun să ne complicăm viață cu această idee a morții care va veni și care n-a venit încă.

Astfel, în majoritatea timpului, moartea este o *reprezentare* asupra căreia avem putere – este toată funcția filozofiei și sensul celebrei fraze a lui Cicero în prima dintre *Tusculane*, după care a filozofa înseamnă „a învăța să mori"; când ea nu este reprezentare, ci *prezentare*, moartea acționează repede și ne ia cu sine.

Trebuie considerate și condițiile de scris ale lui Epicur, în Grecia secolului al IV-lea înaintea erei comune, pentru a înțelege această gândire: în Atena lui Alexandru cel Mare, medicina seamănă mult cu o amestecătură de magie, deci de religie și de

---

[216] *Scrisoare către Menoiceus*, XXVII, 125, în Diogene Laertios, *op. cit.*, p. 339 (*n. t.*).

[217] Jacques de Chabanne, senior La Palice (1470-1525). Soldații săi i-au dedicat un cântec în care un vers spunea „un quart d'heure avant sa mort il faisait encore *envie* (dorință)", deformat în „un quart d'heure avant sa mort, il était encore *en vie* (în viață)". Iată cum a apărut prima lapalisadă, afirmație atât de evidentă încât provoacă (su)râsul (*n. t.*).

rețete de cumătră; mortalitatea este abundentă; speranța de viață, scurtă; îngrijirile, puțin eficace; chirurgia, fără asepsie și fără antisepsie demne de aceste nume, adesea mortală; boala este fie banală, și trece cu gândirea magică, natura făcându-și treaba fără intermediari, fie ia o persoană cât ai clipi. Să adăugăm la aceasta credința populară în zeii care prezintă această lume ca tranzitorie, iar lumea de după, ca destinație inevitabilă. Moartea este deci o trecere și nu un sfârșit.

A concepe moartea în acest mod n-are mare lucru în comun cu condițiile contemporane. Progresele pe terenul medicinii, al farmaciei, al chirurgiei, al igienei creează o situație intermediară: nu aceea, binară, a celui viu și sănătos sau a mortului care nu mai este sănătos, ci a terțului, a mortului viu care este muribundul sau persoana atinsă de o boală incurabilă, în care moartea *prezentată* în cotidianul patologiei poate lua un loc major și perturba moartea *reprezentată*. Să știi că vei muri, dar în absolut, nu este același lucru cu a ști că vei muri în relativul unui timp dat: a muri cândva nu este același lucru cu a muri astăzi... A nu ignora că suntem muritori este un lucru, dar cu totul altul că vom muri în săptămânile, în zilele sau orele care urmează... Îi lipsește astfel acestei frumoase gândiri a lui Epicur o dimensiune intermediară: *quid* a celui care este viu, deci nu mort, ci viu aproape mort sau mort încă un pic viu?

Rămâne această idee consolatoare despre moarte ca somn etern, ca repaus fără trezire sau ca adormire fără zori. Este ideea lui Catullus. Nimic de temut din acest neant, lucrul a fost explicat de Lucrețiu; el este țesut din aceeași stofă ca și noaptea.

Iată de ce, în felul său, mitologia a gândit bine moartea și a dat în expunerile sale o formulă care permite s-o îmblânzim – cel puțin din punct de vedere intelectual, ceea ce este o primă etapă înaintea punerii în practică a acestei

terapii prin cunoaștere. La greci, există un zeu al morții, Thanatos, și un zeu al somnului, Hypnos. Bineînțeles, ei sunt înrudiți: Hypnos este fiul lui Ereb (Întunericul din Infern) și al lui Nyx (Noaptea) și este *fratele geamăn* al lui Thanatos (Moartea)! Asta spune totul... Hypnos are o mie de copii, dintre care Morfeu (Somnul și Visele care îl însoțesc). Faptul că Moartea are de a face cu Întunericul și Noaptea, cu Somnul și Visele ne informează asupra ordinii aceleiași lumi.

Desigur, Lucrețiu s-ar încrunta la ideea că se poate solicita mitologia care reprezintă starea poetică a gândirii pe când, în ceea ce-l privește, el incarnează formula cea mai incandescentă a gândirii științifice. Dar registrul poetic, liric, permite să mergem mai repede economizând demonstrația: imaginea forțează sufletul celor mulți, mai sigur decât o analiză care nu este audibilă decât de câțiva.

Romanii nu s-au mulțumit, cum se spune de prea multe ori, să dea un nou nume latin vechilor divinități grecești. Desigur, cunoaștem perechile Zeus și Iupiter, Dionisos și Bacchus, dar romanii dispun în egală măsură de propriile lor divinități: de exemplu Quirinus, care este Romulus divinizat, sau Hersilia, transformată în zeița Hora.

Nu-i găsim pe Hypnos sau pe Thanatos la drept vorbind la romani, dar se întâlnește Somnul numit *Somnus*. În afară de o scurtă menționare în trecere în *Fastele* care descriu sărbătorile romane, găsim o lungă dezvoltare despre acest zeu uitat, la același Ovidiu, în *Metamorfoze*.

Ce aflăm despre „trândavul Somn"[218]? Că trăiește într-o peșteră înfundată în munte la hotarele lumii vizibile și cunoscute; în nici un moment al cursei lunii pe cer, razele acesteia nu reușesc să intre în peșteră; din sol ies nori deși și

[218] Publius Ovidius Naso, *Metamorfoze*. Ediție îngrijită de Dorin Onofrei, Chișinău, Gunivas, 2007, Cartea a unsprezecea, v. 593, p. 282. Această ediție reia traducerea lui Ion Florescu, însoțită de notele lui Petru Creția, apărută în 1959 la București, Editura Academiei R.P.R. (*n. t.*).

scufundă totul într-o lumină crepusculară, iar cocoșul nu cântă niciodată pentru a anunța Aurora care nu vine; nici câinii și nici gâștele, cu auzul atât de fin, nu fac nici un zgomot; domnesc aici mutenia și odihna; apa râului uitării, Lete, curge încetișor la poalele unei stânci, iar murmurul său te invită la somn; în fața intrării peșterii înfloresc maci care se clatină în vânt și cu ei

„o mulțime de ierburi,
Din sucul cărora noaptea umedă strânge-afionul
Și-l răspândește pe întunecatul pământ";

pentru a evita scârțâitul țâțânilor ușilor nu există uși; nu există nici un paznic care să păzească pragul;

„În al peșterii mijloc
Un pat înalt de abanos, încărcat cu mari perini de pene,
Tot negre și-acoperit cu o pânză întunecată;
Zeul și-ntinde aici molesitele lui mădulare"[219];

În jurul lui stau culcate visele „cât sunt într-o holdă"[220] și cu înfățișări bizare. Când, după ce a gonit aceste vise care o împiedicau să ajungă la zeu, Iris, zeița-curcubeu și mesageră a zeilor, intră la el, strălucirea sa tulbură întunericul în care moțăie zeul; acesta, obosit, cu ochii îngreunați, aproape închiși, se ridică puțin, cu greu, apoi recade pe pat, capul său se clatină și cade, bărbia lovindu-i pieptul; o ascultă pe Iris care vine să-i ceară să intervină împreună cu visele pentru a-l minți pe un zeu; ea pleacă foarte repede căci începe să simtă cum o cuprinde somnul și îl înceteșează mintea; el îl trimite pe unul dintre miile sale de fii, Morfeu, să îndeplinească misiunea, apoi adoarme din

[219] *Ibid.*, XI, v. 610-612, p. 282 (*n. t.*).
[220] *Ibid.*, XI, v. 614, p. 282 (*n. t.*).

nou imediat vârându-și capul în perne. Morfeu creează visele în care oamenii intră și se găsesc ca în realitate. Astfel el produce realul, face visele adevărate și falsifică realitatea. În consecință, viața este un vis. Iar moartea? Poate că și ea este un vis? Sau chiar visul unui vis?

Oricum, în acest joc între somn și noapte, vise și moarte, ficțiune și realitate, realitatea ficțiunii și ficțiunea realității, Moartea conduce balul. Lucrețiu ne învață că toate aceste cifre sunt atomice; nu greșește. Dar Catullus are și el dreptate: Moartea este un „mare somn".

A fost fraza spusă într-o zi de tatăl meu în fața cadavrului fratelui său într-o morgă care mirosea a neant. Eram amândoi; el nu arăta nici o emoție; stătea drept lângă mine, tăcut, știind că mezinul său îl precedase într-o călătorie pe care o voi face și eu și că-i supraviețuiește potrivit ordinii lipsei de judecată. A oftat încetișor, a ridicat din sprâncene și mi-a spus, privindu-mă ca purtat de lumina unei stele venite de foarte departe: „Iată-l plecat în marele somn". Apoi se întoarse la tăcere. Această tăcere apăsătoare mă însoțește ca niște provizii de drum.

Intermediul 3

Poemul cinic al lui Lucreţiu

În două sau trei cărți, Pierre Vesperini revoluționează filozofia antică. De la primele rânduri din *Lucreţiu. Arheologia unui clasic european* (2017), el anunță culoarea: „Există astăzi ceea ce am putea numi un mit al lui Lucreţiu. Acest mit povestește că a existat la Roma, la sfârșitul Republicii, un om – filozof sau poet, nu se știe prea bine – animat de convingeri epicureice, care, doritor să le transmită contemporanilor săi credința sa, ar fi compus un poem didactic: *De rerum natura.* Acest poem, prea «radical» pentru timpul său, prea «modern», ar fi trecut complet neobservat, ca și autorul său. Ar fi stârnit de asemenea neîncrederea regimului imperial, apoi a Bisericii, ceea ce ar explica faptul că n-a fost aproape niciodată citat în Evul mediu. Din fericire în Renaștere, redescoperirea poemului de către umaniști i-a permis Europei să se inițieze în teoriile lui Epicur, contribuind astfel la distrugerea lumii medievale, deci la venirea lumii moderne"[221]. Iată mitul...

Acest mit este adevărat pentru toată lumea de numeroase secole. Cristalizarea acestei versiuni a fost gravată în marmura dicționarelor, a enciclopediilor, a manualelor școlare din clasele terminale, a seminarelor universitare, a cărților scrise despre acest subiect, a traducerilor textelor antice, a notițelor Wikipedia, a istoriilor filozofiei, inclusiv a contraistoriilor filozofiei!

Pierre Vesperini explică traseele filozofiei în lumea antică. Am greși dacă ne-am imagina că schema universitară ar fi pertinentă pentru a gândi școala filozofică și că ar trebui

[221] *Lucrèce. Archéologie d'un classique européen*, Paris, Éditions Fayard, 2017, p. 11 (*n. t.*).

să credem că filozofia n-ar fi concentrată decât în aceste locuri – Academia, Lykeionul, Porticul, Grădina etc.

Există o filozofie populară la care poporul accede prin teatru, comedie în acest caz, care-i pune în scenă pe filozofi și îi citează – este platoul de televiziune al epocii... Pitagora nu este numai un șef de școală, este și un filozof care este dansat în pantomime. Filozofii dau conferințe publice căutate. Doar burghezia a inventat separarea între cultura elitistă, a sa, și cultura populară, cea a celorlalți.

Cultura greacă este considerată de romani ca o pradă și este utilizată în acest spirit. Obiectele grecești aduse la Roma nu mai sunt obiecte cultuale, ci obiecte culturale. Filozofia romană nu este pur și simplu un decalc al perechii sale grecești. Lucrețiu nu este filozoful roman care traduce în versuri latine gândirea lui Epicur.

Pierre Vesperini examinează de asemenea statutul textului filozofic. Și aici trebuie să ne ferim a ne gândi că opera modernă îi este modelul. Aceste texte filozofice sunt înainte de toate manuale destinate oratorilor în perpetue lupte retorice pentru a accede la putere. Ele sunt rezervoare de gândire utile pentru a parveni și nu manuale de educare personală, subiectivă, individuală. În nici un caz nu este vorba despre catehisme filozofice.

La Roma nu există școli filozofice. Dacă filozofii sunt expulzați, nu este pentru că sunt filozofi, ci pentru că propagă idei asociale – dezangajarea politică în acest caz. Ceea ce nici Republica și nici Imperiul nu pot permite.

Dacă Lucrețiu nu este un filozof roman care traduce în versuri latine gândirea lui Epicur, atunci ce este? Pierre Vesperini spune clar: Lucrețiu, prezentat ca un filozof epicureic, nu era nici filozof și nici epicureic... Roman, da. Dar nu filozof și nici discipol al lui Epicur.

Căci Lucrețiu este un poet profesionist. Altfel spus, un om a cărui meserie nu este de a gândi, ci de a-i amuza pe cei

bogați care îi dau comenzi. În istoria antică, statutul poetului este dezonorant, căci este asociat cu plăcerea. Dar, la Roma, a-i da celuilalt plăcere este demn de dispreț – este o funcție asimilabilă celei a codoșului și a prostituatei, a dansatorului și a comediantului, a cântărețului și a gladiatorului, a bucătarului și a efebului.

Poetul este asociat cu banchetele în cursul cărora se citesc texte pentru a-i amuza și a-i distra [pe stăpâni]. Există sclavi însărcinați cu lectura publică, căci este infamant chiar de a-ți pune vocea, ca și corpul, în serviciul altuia – ca și de a scrie versuri.

Lucrețiu vine deci din această lume – și nu din filozofie. Senatorul Memmius care i-a dat comanda acestui text nu este o persoană care trebuie convertită la înțelepciunea epicureică, ci un mecena ce trebuie distrat, amuzat. Lucrețiu nu scrie dacă nu este plătit pentru asta.

Lucrețiu este autorul altor piese, în special versuri ludice și erotice, din nefericire pierdute, dar despre care vorbesc câțiva autori. Nici acestea nu sunt epicureice. Când Memmius i-a plasat comanda, el era deja un autor celebru și reputat.

Plecând de la principiul că hexametrul este versul genului epic, Pierre Vesperini conchide că poemul *De rerum natura*, de vreme ce este redactat în versuri de șase silabe, este, ca *Iliada* și *Odiseea* care sunt compuse după aceleași reguli, o epopee. Epopee a ce? A tot ce este... În acest sens, poemul subliniază mai puțin epicureismul cât un gen enciclopedic de tip aristotelician!

Lucrețiu nu intenționează să producă o operă educativă și filozofică, ci o operă amuzantă și poetică. *De rerum natura* este o operă de artă – și nimic mai mult... Ea trebuie să amuze în banchete sau cu ocazia momentelor de destindere romane, oțiul, dar cu siguranță nu pentru a-i aduce la epicureism pe romanii rafinați care ascultă textul.

Dacă auditorilor le-a plăcut comanda, atunci se fac copii care circulă în teatre, banchete sau alte locuri private. Se poate de asemenea citi textul când ești singur, acasă. Apoi circulă fragmente, sunt cunoscute pe de rost, memorizate sub formă de citate pe care le reiau alți poeți fără a le cita – epoca n-a inventat încă drepturile de autor...

Fracționarea poemului cu intertitlurile redactate în epocă, chiar dacă nu sunt de Lucrețiu, pledează în favoarea lecturilor fragmentelor alese – citim versurile despre invocarea lui Venus sau dansul atomilor, crearea limbajului ori funcționarea trăsnetului, mecanismul iubirii sau critica superstiției sau a oricărui alt subiect.

De ce se dă comandă? Pentru a-ți lega numele de posteritate, un tropism roman. De fapt, dacă Memmius nu l-ar fi solicitat pe Lucrețiu, numele său ar fi rămas necunoscut. Poetul creează valoare adăugată unei vieți care-și depășește limitele impuse de moarte.

Când un om bogat se interesează de serviciile unui filozof, el nu alege un stoic sau un epicureic, un pironian sau un aristotelician, ci vrea o ființă cultivată și savantă, dar mai ales o persoană care să dispună de înalte calități morale și să le manifeste – vitejie, curaj, răbdare, care să permită stăpânului să se inspire din ele. Prioritatea nu este deci dată capului plin sau capului bine făcut, ci capului puternic. Desigur că nu este vorba nicidecum, contrar afirmațiilor lui Pierre Hadot, despre directori de conștiință asociați unei școli și care și-ar propune o educare ideologică și spirituală. Nu-ți iei în serviciu un epicureic pentru a deveni epicureic, ci pentru a-ți făuri un suflet roman viril. Puțin contează flaconul filozofic, cu condiția să obții berția echității.

Pierre Vesperini scrie cu litere cursive o frază uluitoare: *„Romanii nu credeau în știința filozofilor"*[222] – iată din ce motive nici unul dintre ei n-a putut fi făcut directorul de conștiință al

[222] *Ibid.*, p. 106 (*n. t.*).

nici unui roman. Literatura latină abundă arătând că filozofii nu sunt luați în serios, că sunt considerați ca niște oameni de vânzare, că rivalizează în dispreț între ei cu ajutorul întrecerilor verbale, că se vând celui care dă mai mult și seduc în acest scop cu retorică și sofistică. În *Filozofii la mezat* (*Vitarum auctio*), Lucian din Samosata va exprima admirabil și provocând râsul în ce discreditare căzuse această stirpe.

Alegând un filozof, poți de asemenea să-ți oferi o imagine. Când optezi pentru un epicureic, treci drept un roman elenizat; când îi preferi un stoic, dai dovadă de austeritate sau de o duritate pe care dorești s-o afișezi. Este o pură treabă de comunicare care te ajută, în mod politic, să-ți faci un loc în societate. Filozofia nu este deci o activitate nobilă și demnă, ci un marcator social, o utilitate.

Pierre Vesperini examinează cazul lui Memmius, faimosul comanditar al poemului. Istoriografia dominantă a fost întotdeauna stânjenită de faptul că acel om și-a cumpărat ruinele grădinii lui Epicur din Atena, apoi că a decis într-o bună zi să le distrugă pentru a realiza o operațiune imobiliară rentabilă. Contradicție insolvabilă până la Vesperini.

Contradicție anulată când înțelegem că, într-o primă fază, pentru a trece drept un prieten al romanilor elenizați și a obține de la ei voturile pentru o carieră politică, este rentabil să dobândești ceea ce rămâne din școala lui Epicur și să faci din ea un semn de pietate în grădina filozofului. O dată ce a părăsit viața publică, nu mai are nevoie să treacă drept ceea ce nu era. Începe atunci să șteargă de pe suprafața pământului ruinele cu un proiect imobiliar în stare să-i umple buzunarele. Epicureismul lui Memmius era o pură operație de afișaj. Lucrețiu n-avea deci nici o dorință de a-l converti; oferindu-i acest poem scris la comandă, îi dădea ceea ce plătea celălalt: o cauțiune politică.

Ca dovadă că Lucrețiu nu era epicureic, Pierre Vesperini atrage atenția cititorului asupra invocației către

Venus care se găsește la începutul poemului. Lucrețiu o invocă pe zeiță pentru ca ea să-i dea inspirația, pe când, în doctrina Grădinii, zeii sunt indiferenți la oameni, iar a-i invoca pentru a obține ceva de la ei subliniază superstiția manifestă – un cusur contra căruia se bate Epicur.

„Convenție poetică, se spune de obicei. El nu credea în ea, era la modă". Deloc, replică Vesperini. Cum ar putea, de la prima pagină a unui text care ar fi epicureic, să înceapă prin a nega unul dintre principiile cele mai evidente ale epicureismului?

La fel, cum ar putea un epicureic să aleagă forma poetică pentru discursul său, de vreme ce Epicur a scris pagini îngrozitoare contra poeziei, vinovată după el de seducerea și vrăjirea cititorilor pe care n-ar trebui să-i atingi decât prin unica rigoare a rațiunii?

Ca bun discipol al lui Epicur, Lucrețiu ar fi trebuit să fie extrem de critic în privința religiei. Dar care religie? La Roma, de foarte multă vreme nu se mai credea în nimic, iar toleranța era mare în această privință. Pentru a șoca puterea trebuia mai degrabă să inciți pe alții la a nu mai participa la viața cetății decât să nu creadă în zei. Cât despre faimosul sacrificiu al Ifigeniei, nici un roman nu mai accepta acest gen de fabulă mitologică. Nu era un mare curaj să-l condamni.

Pierre Vesperini arată că Epicur nu era evident ateu și că el credea realmente în zeii săi. Nu există raționalism sau ateism în Grădină, ci un politeism cu invitația, nu de a-ți face o subiectivitate modernă, ci de a deveni asemănător zeilor, adică impasibil, fericit, ataraxic – altfel spus: nesuferind de nici o tulburare.

În trecere, Pierre Vesperini își reglează de asemenea socotelile cu Epicur. Și aici este o nouă palmă! Căci lucrul este spus clar și demonstrat, Epicur era șeful unei facțiuni, un patron de bandă, gurul unei secte religioase. Și autorul își

dovedește spusele prin argumente pe care, după el, încetăm să le mai vedem cum le vedeam.

Diogenes Laertios relatează într-adevăr în *Despre viețile și doctrinele filozofilor* că Epicur își insulta adversarii, că-i disprețuia pe ceilalți filozofi, că nu-și recunoștea nici un strămoș în această privință, nici pe Leucip și nici pe Democrit, totuși ambii atomiști și materialiști cu câteva secole înaintea lui.

În mod obișnuit, erau prezentate aceste argumente ca niște vorbe rostite de cei care îl calomniau. Dar infamele bârfe proferate de inamicii săi nu pot fi reținute contra lui. Trecem peste... Dar dacă Epicur este acest „guru", cum spune Pierre Vesperini, atunci toate aceste informații se potrivesc de minune în favoarea unui portret de șef de sectă!

Grădina nu este deci o școală filozofică, ci o sectă religioasă organizată pe principiul cultelor cu mistere – cele din Eleusis în acest caz. Muzele se bucură de o veritabilă adorație. Se ascultă de rituri, se dau petreceri, se oferă sacrificii, se adaugă libații, se cântă. Nu-i vorba de a opune credința religioasă rațiunii filozofice, ci de a-i invita pe sectanți să-i imite pe zei.

Profesorul este identificat cu zeii și este venerat – de aici reprezentațiile, busturile, statuile, gemele, portretele portative ale filozofului. Acesta trebuie adulat, dar și discipolii săi aleși și membrii familiei sale. El „face să domnească teroarea", scrie Vesperini[223].

Ca guru, Epicur trebuie să fie fără precursori și fără opozanți. N-are de ce să devină înțelept, căci, în virtutea constituției sale atomice, el este deja așa de la sine. Nu mai are decât să fie un oracol, altfel spus un om a cărui vorbă este de aur pentru că este inspirată. Ceilalți n-au deci decât să-și joace rolul: să soarbă cuvintele profesorului fără a-l contesta.

[223] *Ibid.*, p. 21 (*n. t.*).

Grădina funcționează ca o sectă având, în interior, prietenii și, în exterior, inamicii. Înăuntru și afară. Înăuntru, devoțiunea este datorată profesorului; afară, inamicii. Dacă unul dintre discipoli părăsește Grădina, el devine un renegat care trebuie stigmatizat prin toate mijloacele. Astfel Timocrate, care spusese că vila trăiește ca o sectă și pe care, din această cauză, a părăsit-o, s-a văzut apoi transformat în inamic care trebuie întinat. Epicureicul Metrodor, care era de altfel propriul său frate, a redactat mai multe pamflete contra lui Timocrate.

Școala își făcuse o obligație din parusia, „îndrăzneală". Michel Foucault o salută, dar Pierre Vesperini arată că se înșală. Este vorba mai puțin despre un curaj al adevărului cât despre o invitație la critică și la autocritică a celor care nu respectă dogma și care, din această cauză, merită anatema.

În Grădină nu era rar ca un „prieten" să-l denunțe pe unul dintre coreligionarii săi pentru că nu a respectat ortodoxia. „Deci se autodenunțau, îi denunțau pe alții, erai denunțat. Epicur corecta, admonesta, mustra, insulta, potrivit fiecărei situații. Într-un cuvânt, el îndrepta"[224].

Iată ceea ce ne explică Pierre Vesperini. Altfel spus, departe de înțeleptul filozof care predică ataraxia mâncându-și bucățica de pâine și bându-și cana cu apă, Epicur se dezvăluie un redutabil guru care este venerat, el și ai săi, care exclude, numește, alege, insultă, jignește, recompensează...

Epicureismul nu este deci un ateism, nu este un raționalism, nu este o critică a religiei, de vreme ce este una dintre modalitățile sale de manifestare. Zeii lui Epicur nu trebuie gândiți cu categoriile noastre moderne. Ei nu sunt transcendenți, imateriali, ci trăiesc într-o lume materială și sunt ei înșiși constituiți din atomi. Pierre Vesperini scrie: „Zeii erau ființe asemănătoare nouă, animate de aceleași

[224] *Ibid.*, p. 19 (*n. t.*).

pasiuni ca și noi, acționând și vorbind ca noi, locuind în aceeași lume cu noi. Marea diferență între ei și noi este imortalitatea lor, mai exact tinerețea eternă și fericirea lor. Pentru greci, condiția umană se semnala în schimb prin mizerie, declin și certitudinea neantului"[225]. Dificil de a face din Epicur un precursor al lui Voltaire și al lui Marx, o verigă majoră între Democrit și Lenin, un pas către emanciparea care ar culmina în filozofia Luminilor! Șef de sectă și guru, Epicur este și un fel de preot politeist...

Semn că poemul lui Lucrețiu nu este un manual de epicureism, faptul că Lucrețiu disertează despre forma atomilor în jumătate din lucrarea sa, apoi trece la altceva, în acest caz la un atac al presocraticilor care, ca Ifigenia, nu mai sunt la modă de mai multe secole. De ce, în schimb, dacă Lucrețiu ar fi într-adevăr un autor epicureic, n-are nimic contra stoicismului, care este școala rivală a epicureismului în acea epocă?

Să adăugăm că Lucrețiu păstrează tăcerea asupra unor subiecte majore pentru un filozof al Grădinii. Mai întâi asupra ideii centrale că plăcerea constituie bunul suveran, apoi asupra absenteismului politic, în fine asupra indiferenței zeilor.

La fel, Lucrețiu ar fi fost epicureic prin critica imortalității sufletului. Pierre Vesperini arată că este vorba despre un loc comun al epocii, nimeni nemaicrezând în zeii vechi, că nici un imbecil nu-și imaginează că zeii ar fi creat lumea, în secolul întâi înaintea erei noastre venindu-ne greu să găsim oameni care recunosc că se tem de aștri! Totuși, Lucrețiu consacră un mare număr de versuri acestor chestiuni. Din ce motiv?

Pentru că el nu se înscrie într-o perspectivă militantă epicureică, ci într-o logică distractivă enciclopedică bazată pe principiul aristotelician. *De rerum natura* nu este deci un

[225] *Ibid.*, p. 16 (*n. t.*).

poem didactic, ci un poem epic în formă de enciclopedie a tot ce există.

Prin urmare ne punem această întrebare: dacă acest poem nu este un manifest epicureic roman, atunci ce este? O operă de artă. Lucrețiu nu este un filozof epicureic, lucrul este de acum înainte stabilit, ci un poet care lucrează la comandă. Acumulările, listele, cataloagele, inventarele care mișună în poem ne fac să ne gândim la Aristotel care compilează. Cu toate acestea, Lucrețiu nu poate fi numit aristotelician. Comparația nu se aplică decât acumulărilor.

În rest, Pierre Vesperini furnizează o altă grilă de lectură; constatând că Lucrețiu „pleacă la război contra riturilor", el conchide că acest fel de luptă „îl apropie de un tip bine cunoscut, identificabil: cinicul. Sau, mai degrabă, dacă mi se permite această expresie, paracinicul, anume cel care utilizează discursuri cinice, fără a se înscrie totuși în tradiția lor. Acești filozofi țineau mari discursuri contra credinței în zei, contra sărbătorilor și a riturilor, contra oracolelor, de asemenea contra miturilor. Ceea ce face al nostru *philosophus*, atunci când lămurește că nu există viață după moarte, că Aheronul nu există, că n-au existat centauri"[226]. Un *Lucrețiu paracinic* – formidabilă teză care face să se prăbușească o mie de ani de cărți scrise despre autorul operei *De rerum natura*!

Cum ar trebui să fie acest paracinism? Îl găsim în radicalitatea adevărurilor greu de auzit și în soluțiile hedoniste. De exemplu? Că vom muri – dar că este ușor de trăit cu această idee; că nu există decât materie și atomi care cad în vid – dar că mecanismul acestei dialectici *compoziție*, *decompoziție*, *recompoziție* ne scutește de suferință; că zeii există – dar că sunt compuși dintr-o materie subtilă și își râd cu desăvârșire de oameni; că la moarte sufletul pleacă – dar

[226] *Ibid.*, pp. 142-143 (*n. t.*).

că nu moare; că plăcerea sexuală n-are nimic de-a face cu sentimentele – dar că este o problemă de afinitate; că iubirea este o ficțiune – dar că perechea este o tandrețe; că nu suntem liberi – dar că devenim astfel de îndată ce știm asta; „[...] că numai în bezne viața cumplit se frământă"[227] – dar că filozofia aduce lumină cu ea în acest întuneric.

Lucrețiu demistifică, el știe că este lucrarea oricărui filozof care se respectă, dar nu ignoră că o asemenea acțiune, potrivit căreia este mai bun un adevăr care neliniștește decât o eroare care calmează, declanșează ura celor care vor să fie amăgiți cu fabule și povești, cu mituri și minciuni, pentru că n-au nici forța și nici curajul să-și bea paharul cu absint. Aceștia îl disprețuiesc pe filozoful care-și face treaba și se întorc spre primul preot venit – cu condiția ca el să le vândă vise care le încântă sufletele de copii.

Despre iubire, de exemplu, Lucrețiu răstoarnă sticla cu absint: iubirea n-are nimic comun cu sentimentele înalte, comunicarea sufletelor imateriale sau fraternitatea intimă a spiritelor complice. Numai hora atomilor este în joc; ei dansează în vid și constituie forme invizibile dar existente în mod real sub formă materială: simulacrele. Sunt acei atomi ieșiți dintr-o ființă care pătrund în atomii unei alte ființe și intră într-o relație care generează sau nu pofta și dorința.

Prin urmare, nu-i nevoie de-a face din țânțar armăsar: când există dorință, nu-i vorba decât despre atomi a căror solidificare amenință cu revărsarea, există pentru aceasta case în care se tarifează scurgerea acestei revărsări, iar filozoful va avea înțelepciunea de a se duce acolo pentru a redobândi disponibilitatea pentru înțelepciune.

Cu acest elogiu filozofic al bordelului, ba chiar al bordelului filozofic, suntem departe de Epicur și de asceza sa corporală totală. Este aici o opoziție între două civilizații: cea grecească, mai preocupată de idei decât de realitate, și cea

[227] Titus Lucretius Carus, *op. cit.*, II, v. 54, p. 47 (*n. t.*).

romană, mai interesată de lumea reală și indiferentă la construcțiile mentale; dar și între doi indivizi: un Epicur cu sănătatea șubredă care-și extrapolează discipolilor săi idiosincrazia, sperând să-i convertească pe ceilalți oameni ai cetății prin capilaritate și un Lucrețiu dotat cu o mare sănătate concretă care consideră că iubirea nu este o otravă de la care ar trebui să ne abatem cu desăvârșire, ci o mecanică a fluidelor care determină o terapie asimilabilă cu robinetele instalatorilor – o simplă acumulare de particule care necesită scurgerea atomică... Apreciem oare mai bine gustul absintului?

Această băutură puternică poate jena sufletele sensibile obișnuite cu zahărul, cu laptele parfumat cu trandafiri – cu miere. Dar ea se dublează cu o poțiune care nu trebuie neglijată și care se dovedește complementul acestei abordări tragice: un elogiu al dulcеții (atomice și ea...) perechii.

Lucrețiu ne invită să punem la îndoială pasiunile în general și pasiunea exclusivă în particular; prețul de plătit pentru aceste aventuri; laudă înțelepciunea de a o alege pe Venus vagabonda:

„Toată sămânța-adunată, azvârle-o în orișice trupuri"[228].

El știe că fuziunea este o iluzie și că în momentul când crezi cel mai mult că din cei doi se face unul singur ești mai singur ca niciodată; din dorința satisfăcută în plăcere se naște o nouă dorință; toate acestea se plătesc cu epuizare; abdici, când ești îndrăgostit, de la libertate, autonomie, demnitate, seninătate, reputație, avere – altfel spus, ești dominat de simulacrele celuilalt; aceste plăceri se plătesc cu remușcări și regrete, cu culpabilități și dureri, cu gelozii și chinuri; iubirea te face orb, prost, stupid, spui inepții despre ființa iubită pe care o împodobești cu toate virtuțile și din care nu vezi nici un viciu; urmează adesea paternitatea,

[228] *Ibid.*, IV, v. 1065, p. 167 (*n. t.*).

piedică definitivă; femeile se servesc de capcana care este nașterea pentru a-i închide pe bărbați în cușcă.

Contra acestor suferințe ale unei iubiri neînfrânate, Lucrețiu laudă pasiunea senină: cea a perechii, a bătrânii perechi, în care iubirea este construită fără Venus, sau după ea, dincolo de ea. Înțelept, filozoful afirmă:

„Obișnuința, să știi, numai ea este-al dragostei faur"[229].

Pierduți cum suntem în hora atomilor, Lucrețiu propune o deviație pentru o nouă lume – cea a unei vieți tragice, debarasate de dubla nebunie a speranței și a disperării.

[229] *Ibid.*, IV, v. 1283, p. 175 (*n. t.*).

Partea a doua

CEILALȚI

O MORALĂ A UMANITĂȚII

1

A PROCREA

Metafizica sterilității lui Demonax

De ce facem copii în loc să nu facem?

Roma lasă femeile să aleagă: mamă sau... târfă! Este deci dificil să găsești în istoria Romei celebrări ale sterilității voluntare... Filozofii, poeții, scriitorii, dramaturgii, istoricii, autorii de comedie, oamenii politici, toți glorifică soția sau prostituata, dar nimeni nu se gândește că o femeie poate să fie autentic femeie fără a fi cu adevărat mamă – sau să-și comercializeze farmecele.

Știm totuși că demografia Romei a fost foarte dependentă de mijloacele contraceptive: ele explică de fapt că natalitatea n-a fost ceea ce ar fi trebuit să fie dacă sexualitatea ar fi fost pur și simplu corelată cu reproducerea.

Se cunoaște *coitus interruptus*, bineînțeles, dar și numeroase produse care fie împiedică procrearea, fie interzic gestația. Plinius cel Bătrân le sfătuiește pe femei să respire mirosul unei lămpi care tocmai a fost stinsă sau să frece sângele de menstruație pe corpul unei femei însărcinate, dar nimic nu asigură eficacitatea acestor metode... Se recomandă spălăturile cu apă, cu vin sau cu alte produse astringente, de exemplu lămâia sau oțetul, iar numeroase picturi romane arată lighene, bureți și șervete la picioarele culcușului în care amanți liciți sau iliciți s-au dăruit unul celuilalt. Este sugerată introducerea în vagin a decocțiilor, fumigațiilor, unguentelor, lichiorurilor, zemurilor confecționate cu miere, a uleiului vechi de măsline, a rășinii de cedru, a alaunului lichid, a sucului de terebint, de praz, a plumbului, pentru a

copula fără să procreezi. Se prescrie de asemenea perforarea placentei cu andrele din os. Nimic foarte nou sub soare...

Dar, într-o lume care n-a inventat individul ci pe *pater familias*, copilul este condiția de creare a familiei, deci a moștenirii, deci a transmiterii puterii și banilor, deci a funcțiilor și onorurilor, deci a cetății. A vrea să fii liber și fără copii nu este posibil în afara serviciului religios pentru vestale –, de vreme ce funcția pretinde virginitatea.

Există totuși filozofi, precum cinicii, care spun clar că nu trebuie nici să te căsătorești și nici să faci copii, dar ei distonează în Roma republicană sau imperială.

Cinismul se naște în Grecia cu Antisthenes, apoi cu discipolul său Diogene care îi dă credibilitate. Știm asta. S-a crezut mult timp că nu există filozofie sau gândire cinică, uitându-se că se pretexta absența operelor acolo unde nu era decât o lipsă de transmitere a cărților, căci filozofii cinici au publicat mult și despre toate subiectele, dar cărțile lor s-au pierdut.

Diogene din Sinope, de exemplu, a scris o *Republică*, un *Tratat de etică*, *Despre bogăție*, un *Tratat despre iubire*, un altul *Despre moarte*, scrisori, șapte tragedii și multe alte texte. Exista deci, în afară de o filozofie prin gesturi și exemple, o filozofie prin texte și discursuri.

Care era filozofia lui Diogene? Cultura l-a separat pe om de natură, considera el, dorind să sălbăticească lumea din nou, făcând din animale, în general, și din câini, în special, modele de virtute de imitat pentru a ajunge la înțelepciune.

Această opțiune filozofică îl duce departe, de vreme ce considera că nimic nu se opune incestului sau canibalismului, ale căror interdicții nu erau, după el, decât convenții fără reală legitimitate ontologică. Animalele se împreunează, se devorează, de ce nu și oamenii?

Diogene se pretindea anticonformist și o arăta în ceea ce s-ar putea numi astăzi *performances* [reprezentații] sau *happenings* [spectacole improvizate]: el intra la teatru mergând de-a-ndoaselea, își parfuma picioarele în locul capului, rătăcea prin Atena târând o scrumbie la capătul unei sfori, se masturba în piața publică etc.

În problema familiei, trebuie să plecăm de la fragmentele găsite (în acest caz de la citatele în operele celorlalți...) și nu de la operele complete, care ne-ar oferi dezvoltări, argumentări, explicații, demonstrații. Se știe totuși că Diogene afirmă clar unuia dintre prieteni, care-l invita să aibă copii: „Nu te teme: ca progenituri, las în urma mea victorii olimpice"[230] – trebuie să înțelegem: victorii filozofice ascetice obținute prin lupte grele contra sa...

Profesorul său Antisthenes îi deschisese calea, de vreme ce afirmase și el: „Prețuiește pe un om drept mai mult decât pe o rudă. Virtutea este aceeași pentru femeie și pentru bărbat. Faptele bune sunt frumoase, iar faptele rele sunt urâte. Socotește tot ce e rău ca străin de tine"[231]. Spunea clar că familia, soțul, soția și copiii nu contau ca atare, dar puteau conta dacă erau oameni de bine, independent de statutul lor familial.

Diogene din Sinope a propus o politică în *Republica*. Se știe că el îndeamnă aici să se abolească diferențele sociale, să se suprime proprietatea privată, să se termine cu căsătoria, cu sclavia, să se renunțe la armată, să se generalizeze munca manuală pentru toți, să nu se țină seama de deosebirile sexuale, să se decreteze egalitatea între sexe, să se invite femeile să ia inițiativa sexuală, să se creeze ocazii pentru libertatea sexuală generalizată, să se autorizeze homosexualitatea, să nu se

[230] Léonce Paquet, *Les Cyniques grecs: Fragments et témoignages*, Presses Universitaires d'Ottawa, 1975, p. 62 (*n. t.*).
[231] Diogene Laertios, *op. cit.*, V, 12, p. 196 (*n. t.*).

interzică incestul, să se legitimeze, am văzut, canibalismul, dar și uciderea părinților și ospățul sacrificial...

Se înțelege bine că, în această configurație, dacă există copii, ei nu aparțin unei familii în special, ci comunității; ei sunt deci crescuți într-un mod, să spunem, comunist. Tot așa, această cinică Republică a decretat comunitatea femeilor!

Această gândire radicală greacă nu intră la Roma fără dificultate! Dacă filozoful cinic Crates din Teba (secolele IV-III înaintea erei noastre) face elogiul bordelului și își oferă fiica la probă cu treizeci de zile înaintea căsătoriei[232], Roma nu glumește cu astfel de lucruri...

În ce fel, cu cine și cu ce succes pătrunde cinismul la Roma? Cinismul roman există; el cunoaște cinismul grec, bineînțeles, dar aici, ca și în altă parte, îl transformă într-o practică mai puțin radicală, mai puțin spectaculoasă, mai puțin zgomotoasă și mai realizabilă, astfel încât un pod permite să trecem de la acest cinism la... creștinism. Dar asta-i o altă poveste.

Primul cinic roman cunoscut este Demetrius, în secolul întâi al erei comune. Este prietenul lui Seneca. Inaugurează o tradiție care, la Roma, va dura până la Salustios, în secolul al IV-lea.

Ne putem imagina cum, prin gustul provocării, prin aspectul său rebel, refuzul politicii, disprețul pentru zei, deci punerea în cauză a întregului fundament pe care este construită Roma (sensul onoarei și al demnității, curajul și valoarea militară, pasiunea ascezei și austerității, exigența civismului și stăpânirea în toate, religia familiei și cea a zeilor cetății...), cinicul este anti-romanul prin excelență!

Desigur. Totuși, Roma produce un cinism adaptat sieși. În Grecia, Antisthenes îi lovește cu bățul pe cei care vor să-i

---

[232] Léonce Paquet, *op. cit.*, p. 113 (*n. t.*).

fie discipoli, Diogene insultă, invectivează, disprețuiește, îi tratează pe oameni drept „lepădături"[233]; la Roma, cinicul Demonax îi mustră pe interlocutorii săi, dar fără severitate, nu strigă, nu urlă, nu jignește și consideră că trebuie vorbit persoanei cu compasiune, ca un medic adresându-se unui bolnav; nu-i montează pe oameni unii contra celorlalți, ci, dimpotrivă, se bucură când îi poate reconcilia pe cei care sunt supărați. În „Viața lui Demonax", Lucian din Samosata spune că era „blajin, iubitor, şi voios"[234], fără să facă totuși concesii doctrinei. Căci în privința formei se deosebește în definitiv de tovarășii săi filozofi greci. La Atena, se amestecă în pasiunile triste și în delectarea mohorâtă a cinismului; nu la Roma. Iată de ce Demonax era iubit de oameni și nu avea inamici. Lui Demonax îi plăcea să râdă, iar râsul său roman care trimite la umor nu este râsul grec care însoțește ironia mușcătoare sau cinismul ofensator. Demonax spunea: „[...] pentru mine, respect pe Socrate, admir pe Diogene şi pe Aristip"[235] – este un program filozofic clar.

În Imperiul roman, există și un cinism popular care n-a lăsat urme scrise, cu excepția cinicilor știutori de carte. El îi privea pe oamenii simpli și săraci, muncitori, lucrători, cizmari, hamali, apretori și alți meșteșugari mărunți care-și luau desaga și bățul, arborau barba hirsută, apoi cerșeau pe străzi practicând asceza recomandată de școală. Acei oameni trăiau din ce le aducea cerșitul, câțiva bani sau ceva mâncare.

Cât despre zămislire, nu există text explicit care să ne dea poziția cinicilor – pe care o cunoaștem totuși și despre care știm că apără fie o metafizică a sterilității, fie o educație colectivă a progeniturilor într-un dispozitiv în care femeile sunt comune tuturor! Cu excepția unei glume a lui Demonax

---

[233] Diogene Laertios, *op. cit.*, VI, II, 32, p. 201 (*n. t.*).

[234] Lucian din Samosata, *Dialoguri și conferințe*. Din greceşte de Ştefan şi Elefterie Bezdechi, București, Casa Școalelor, s. a., 9, p. 323 (*n. t.*).

[235] *Ibid.*, 62, p. 482 (*n. t.*).

relatată de Lucian din Samosata în *Viața* pe care i-o consacră: „Epictet îl povățuia într-o zi în chip de mustrare să se însoare şi să facă progenituri, pretinzând că-i stă bine unui filozof să lase urmaşi potrivit legii naturale: « Ei bine, Epictet, răspunse el, întorcând cu spirit mustrarea, dă-mi pe una dintre fiicele tale »"[236] – ceea ce i-ar fi venit foarte greu să facă de vreme ce nu se străduise să aplice regula lui însuși și..., n-avea copii!

*

În *Istorii* care, între alte minuni, relatează moravurile poporului trac, Herodot ne informează cum se comportă acesta în fața vieții și a morții: „Rudele se aşază în jurul nou-născutului şi încep să plângă câte rele are să îndure, odată ce s-a născut, înşirând toate pătimirile omului; pe mort însă îl îngroapă jucând şi veselindu-se, sub cuvânt că de-acum se află în deplină fericire, scăpat de atâtea necazuri"[237].

De ce naiba acel popor pe care epoca noastră l-ar prezenta ca nefrecventabil pentru că-i poligam și războinic, pentru că sugrumă pe mormântul soțului pe cea mai bună dintre femeile sale după ce-a onorat-o pentru că a ieșit victorioasă în lupta care i-a permis să fie desemnată, pentru că are drept tradiție ca femeile cruțate de sacrificiu să se lamenteze de a fi fost cruțate, pentru că-și vinde copiii în străinătate permițând în același timp fiicelor sale să se amestece cu bărbații, pentru că-și cumpără foarte scump soțiile pe care le supraveghează cu gelozie, pentru că-și asumă vizibilitatea unei inegalități între o aristocrație tatuată și o plebe cu pielea neatinsă, pentru că apreciază că nu există

---

[236] *Ibid.*, 55, p. 491 (*n. t.*).

[237] Herodot, *Istorii*. Traducere, notițe istorice și note de Adelina Piatkowski și Felicia Vanț-Ștef, București, Editura Științifică, 1964, vol. II, V, 4, p. 30 (*n. t.*).

viață mai onorabilă decât cea trăită în lenevie, pentru că socotește că este josnic să cultivi pământul, pentru că se gândește că războiul și jaful sunt activitățile cele mai nobile, de ce naiba, spun, a ajuns acel popor la un asemenea grad de înțelepciune, pe când civilizația noastră iudeo-creștină, inversând acele valori, râde la naștere și plânge la moarte?

Căci tracii au dreptate: ceea ce-l așteaptă pe copilul care vine pe lume este lumea și nimic altceva. Altfel spus, o viață care merge spre moarte fără a putea scăpa de la această direcție fatală, o viață care îi va putea da doar deziluzii, suferințe, dureri, trădări, minciuni, josnicii, decepții, oboseli, epuizări, boli, eșecuri, bătrânețe, doliu, apoi moarte, căci la asta este destinată viața activată de părinții fără conștiință care nu sunt decât ruina sufletului...

Cu ce drept un bărbat și o femeie și apoi, de puțină vreme, doi parteneri cu sau fără sex, ba chiar trei fără relații sexuale, decid că voința lor este de-ajuns să scoată din neant o ființă care n-a cerut nimic, nepropunându-i drept proiect decât să piardă în fiecare zi puțin mai mult din viața care-l va conduce într-o zi în mormânt?

Pe ce stranii legitimări se sprijină revendicarea dreptului de a avea un copil, când ar părea mai legitim, gândindu-ne la drepturile copilului ce va să vină, să poată dispune de posibilitatea de a se opune apariției sale ca ființă? Dar, cum neființa nu poate spune că nu dorește să fie, căci ignoră în ce constă ea și cum nici nu dispunem de mijloacele de a auzi părerea neființei despre viața pe care doi părinți înțeleg să i-o aplice, procrearea este întotdeauna o pedeapsă de viață impusă de două persoane, să rămânem clasici, unei a treia pe care ei o definesc drept carne din carnea lor – și care se dovedește mai degrabă ființa neantului lor. La originea fiecărei vieți se găsesc întotdeauna două vieți care au decis pentru ea fără a dispune neapărat de bune motive de a acționa astfel.

Cine este destul de stăpân pe sine pentru a avea intenția să fie pe un copil? Ce motive are să vrea să procreeze dacă este deja vrut de mai mult decât sine? Exigența naturii? Incapacitatea de a fi singur? Lipsa iubirii de sine? Aceste trei motive nu epuizează explicația, dar sunt majore în dispozitivul procreativ.

*

De ce să facem copii în loc să nu facem? Iată o întrebare pe care foarte puțini și-o pun. Și se poate ca, pentru a procrea, să fie nevoie tocmai să începem prin a nu ne gândi. A nu ne gândi, a-ți concedia creierul și a nu te împotrivi restului corpului, cu condiția să fie acefal. Nu mă gândesc, deci mă reproduc.

Urzica și păpădia, andiva și dovleacul, pirul și dădaca, acarianul și parameciul, vrabia și vulturul, albișoara și rechinul, măgarul și porcul, cimpanzeul și șarpele, elefantul și șoarecele, toți se reproduc fără a fi avut posibilitatea de a refuza, căci toate aceste viețuitoare nu dispun de creierul care permite să renunți la reproducere.

Am putea chiar să dăm omului o nouă definiție și să afirmăm că este singura vietate care poate alege să nu se reproducă. Căci nici andiva, nici albișoara, nici șarpele și nici cimpanzeul nu pot să-și spună conștient că opresc procesul în acțiune în sine. În timp ce un om poate.

Trebuie să conchidem că acela care spune *da* ca măgarul este un măgar? Nu chiar… dar totuși un pic. Căci foarte puțini dintre cei care au posibilitatea de a spune *nu* procreării uzează de această libertate. În afară de cei care se gândesc că a te căsători cu Dumnezeu impune monogamia cu soțul lor, inclusiv preoții și că, datorită acestui fapt, fac legământ de castitate și, normal, își pun organele genitale la magazia accesoriilor corporale inutile; de asemenea, în afară de cei pe

care boala îi constrânge în a nu se reproduce pentru că impotența, infertilitatea, infecunditatea naturală sau culturală, de exemplu în cazul radioterapiilor sau chimioterapiilor organelor sexuale, îi obligă la asta, majoritatea se reproduc.

Există un cuvânt pentru a califica femeile care n-au avut niciodată copii și el sună aproape ca o insultă: nulipară... Între nul și nulitate, *nullius* pentru a numi prelatul care nu este legat de nici o dioceză sau de nici o parohie și nulivalent pentru a desemna în chimie ceea ce nu posedă nici o valență... Asta exprimă vecinătatea.

Iudeo-creștinismul, zeificând o virgină ce a născut și care a propus acest model anxiogen (pentru că-i de neatins) la milioane de femei timp de secole, n-a considerat niciodată că Maria ar fi fost nulipară. A fost nevoie de acel secol al XIX-lea, ipocrit și pozitivist, 1865 în acest caz, pentru a crea acest cuvânt depreciativ și discriminatoriu. Femeia care n-a făcut copii este nulă.

Religia catolică trăiește din stranii paradoxuri. În afară de cel care invită femeile să devină asemănătoare Fecioarei refuzând contactul sexual, dar având în același timp copii, există de asemenea cel care permite preoților să facă legământ de castitate, am spus deja, deci să renunțe la orice sexualitate, să nu aibă oficial copii, să-și interzică mariajul, să nu-și constituie nici o familie și, în același timp, să-i învețe pe alții că trebuie să se căsătorească, să facă prunci și să constituie o familie sub pretext că Dumnezeu ar fi spus într-o zi: „Creșteți, înmulțiți-vă, umpleți pământul" (Facerea lumii, 1:28).

Pentateuhul, cartea sacră a evreilor, conținând primele cinci texte ale Vechiului Testament, pe care evreii înșiși le numesc Tora, cuprinde deci Facerea lumii în corpusul său. Prescripția familialistă în vigoare pentru creștini valorează în mod egal și pentru evrei.

Tot așa, Coranul multiplică ocurențele care asociază copiii cu prosperitatea: bogății abundente, grădini

splendide, pâraie îmbelșugate, mulțimea bunurilor din această lume, turme mari (XVI, 72; XVII, 6; XXVI, 133; XXXIV, 35 etc.). În islam, familia numeroasă dovedește că Dumnezeu și-a întins binefacerile asupra aleșilor săi.

Dubla poruncă, naturală și religioasă, îi determină în majoritatea timpului pe oameni să se reproducă. Cine poate scăpa de ceea ce vrea natura și de ceea ce pretinde Dumnezeu? Doar cel care este gata să se elibereze de regulile naturii și de ordinele religiei... Dar câți sunt ei?

Natura se manifestă în mod vizibil la femei de vreme ce apariția sângelui menstrual înseamnă, în majoritatea societăților primitive, trecerea de la starea de fată la cea de femeie: a putea procrea, iată ce definește femeia. Adolescența este o invenție tardivă care permite să întârzii intrarea în lumea adultă, ba chiar tinerilor adulți să rămână mult timp copii. Mult timp sau pentru totdeauna...

Se vorbește astăzi chiar despre *adulescență* pentru a-i califica pe cei care refuză clar să intre în lumea adultă, apărând astfel ca niște figuri emblematice ale civilizației noastre fisurate, în care adultul este o figură îngrijorătoare, neliniștitoare, detestabilă, demnă de dispreț și ură. Producția copiilor regi nu se va face fără multiplicarea adulților copii. Să trecem mai departe...

Apariția ciclică a acestui sânge se efectuează la modul primitiv al succesiunii zilei și al nopții și al anotimpurilor care înscriu corpul feminin într-un determinism cosmic. Ceea ce se întâmplă aștrilor ca și celei mai mici creaturi vii, inclusiv din lumea vegetală, se întâmplă în pântecele femeilor unde acest mister a fost celebrat multă vreme de sărbătorile păgâne ale fecundității.

Ciclul menstrual anunță corpul femeii despre posibilitatea de a fi mamă. Multă vreme, înțelepciunea primitivă a constat să facă din necesitate virtute, voind voința care ne vrea și invitându-ne să ne supunem voinței

naturii. Dacă natura a prevăzut ca femeia să procreeze, atunci să consimtă. Era în ordinea lucrurilor; era legea; era astfel. A refuza și a recuza natura însemna a te pune în afara legii naturale, a alege să intri în lumea blestemată a contranaturii, deci în cea a dobitoacelor, a animalelor, a monștrilor. Cine voia cu bună știință să fie un dobitoc, un animal, un monstru?

Mult timp homosexualii n-au fost prigoniți decât pentru că relația lor nu putea fi urmată de o procreare, afirmând, în schimb, posibilitatea unei sexualități decuplate de la înrudire, maternitate, familie. Prin practicile sale corporale, sodomitul se înrudea cu diavolul care se răzvrătește contra naturii – deci contra lui Dumnezeu. Cine putea alege tabăra diavolului?

Iată deci câteva motive principale pentru care oamenii procreează: *orbirea* – nu se gândesc, nu reflectează, nu știu, nu (se) proiectează; *supunerea* – urmează imboldurile naturii, ascultă de determinismul ei, cedează poruncilor lui Dumnezeu, care prelungesc ordinele naturale.

Mai există și altele, precum *conformismul*, care decurge firesc din precedentul motiv. Trăim sub privirea celuilalt care este puternic formatată de ascultarea regulilor și legilor constitutive ale societății. Dar o societate este întotdeauna construită pe o arierlume care îi dă sens. Principele se sprijină pe preot care spune că regula sa provine de la Dumnezeu.

Cel care trăiește sub privirea celorlalți face precum ceilalți cu singurul scop de a evita să fie judecat de ei. Incapacitatea de a fi singur joacă un rol major în consimțământul naturii din noi: este și consimțământul dat culturii din jurul nostru.

A apărea în privirea celuilalt ca o persoană care n-are copii înseamnă a trece drept cel care nu știe, nu poate, nu vrea să aibă. În toate aceste cazuri ești imbecil, impotent sau

egoist. Cine ar vrea să treacă drept un imbecil? Un impotent? Un egoist?

În consecință, să faci ca toată lumea înseamnă să ai pace. Pacea celorlalți, desigur, dar ea nu valorează nimic, pentru că ei vor găsi alte motive să ducă războiul contra celui care nu se pliază dictatelor societății și pentru că această falsă pace a celuilalt poate fi și sfârșitul păcii adevărate pentru sine... Ajung și acolo.

Incapacitatea de a te determina în raport cu tine conduce la a-ți pune viața în mâinile unui terț: tatăl și mama, frații și surorile, bunicii și mamele-mari, rabinul și preotul, imamul și pastorul, colegii și colegele, prietenii și relațiile, vecinul și vecina, camarazii și tovarășii, înseamnă a trăi pentru ceilalți – altfel spus a nu trăi.

Căci n-ai putea trăi viața altcuiva (părerea altcuiva...) fără a-ți interzice de a o trăi pe a ta. După cum nu poți cunoaște plăcerea sau durerea celuilalt, emoția sau suferința celuilalt, oboseala sau bătrânețea celuilalt, disperarea sau entuziasmul celuilalt, nu poți cunoaște procrearea celuilalt care, nici el prin urmare, n-o poate trăi pe a ta. A nu trăi decât pentru celălalt înseamnă a te asigura că nu vei trăi niciodată pentru tine. Dar copilul pe care-l faci nu este crescut, asigurat, asumat, educat de terți – ci de tine.

Acest conformism este *slăbiciune*; căci a trăi viața pe care ceilalți vor ca noi s-o trăim înseamnă a nu ne trăi viața, ci a trăi viața unui terț. Uneori, adesea, a face un copil este dorința unuia la care celălalt consimte.

Puterea naturii la femei fiind mai evidentă decât la bărbați, corpul știe că numărul de ovule în ovare este numărat, nici unul în plus, nici unul în minus, că timpul de asemenea este numărat între copilărie, în cursul căreia nu poți procrea, și menopauză, care interzice să te mai gândești la procreare. Există deci mai mulți ani în viața unei femei în care natura se aude violent.

Natura, adică hormonii. Epoca noastră intelectuală încearcă să îndepărteze natura cu orice preț; ea nu vede decât prin cultură, artificiile. N-am fi deci decât produsele culturii, iar natura n-ar fi nimic, căci ne vom fi făcut stăpânii și proprietarii săi – pentru a vorbi limbajul lui Descartes.

Și totuși transsexualii care doresc să-și schimbe sexul au mai puțină nevoie de a se perfuza la opera completă a Judithei Butler, marea preoteasă a teoriei genului cât de a cere să le fie prescrise injecții de hormoni într-un cabinet medical. Hormoni masculini dacă transsexualul vrea să devină bărbat, feminini dacă a ales să devină femeie. Dacă asta nu este dovada cea mai elementară a faptului că hormonii fac legea, atunci accept să-mi schimb sexul... Testosteronul bărbaților, estrogenii și progesteronul femeilor constituie un determinism puternic.

Maternitatea fiind de mai multe secole apanajul anatomic, fiziologic și biologic al femeilor, ea rămâne o treabă naturală. Desigur, de mai multe decenii, cultura o acaparează pentru a o desființa, dar fecundările artificiale, procreările asistate medical, gestațiile pentru altcineva și, în curând, ectogenezele par încă a avea nevoie de un material de bază care rămâne masculin sau feminin. Oricare ar fi genitorii, ei obțin întotdeauna un băiat sau o fată – cu excepția deraierii naturii de pe calea cea dreaptă.

A vrea ca hormonii să nu ne guverneze total dovedește că acest creier, trecând prin hipofiză și hipotalamus, care și el este o glandă endocrină, dacă nu un organ sexual, poate funcționa contra propriilor sale îndemnuri și probabil aceasta instituie omenescul în om.

Anxietatea de a nu fi mamă când ai vrea să fii, dar nu mai poți, conduce uneori să vrei imperios să faci copii. Când crezi că iubești în numele tău, că ești fermecat de o persoană pe care o consideri dotată cu calitățile pe care biologia noastră i le conferă (se știe că iubirea te face orb...), că-ți

imaginezi că ai descoperit prințul sau prințesa fermecată, că te simți încântat de existența și de prezența unei ființe, este că acest creier al nostru, solicitat de ceea ce ai văzut, se scaldă într-o fiertură de ocitocină a cărei funcție constă în a trimite masculul spre o femelă pentru a rezulta un copil în scopul ca specia să-și asigure astfel viața și supraviețuirea.

Poți să fii deci jucăria acestei anatomii și să vrei un partener susceptibil de a activa dispozitivul procreativ; îi spui mai puțin *da* aceluia sau aceleia decât polipeptidei. Desigur, asta ucide romantismul, dar face să avanseze adevărul. Unii, în materie, preferă romantismul adevărului, dar deziluzia reușește întotdeauna să facă auzită vocea adevărului. Romantismul nu supraviețuiește primelor zguduituri ale realului.

Orbire în fața adevăratei naturi a lucrurilor, ascultare în fața naturii, supunere în fața religiei, conformism față de ordinea socială burgheză, slăbiciune în incapacitatea de a trăi pentru sine, anxietate de a nu mai putea răspunde pozitiv la determinismul natural, unii fac de asemenea copii din *neîmplinire psihică*.

Din această neîmplinire purcede o uluitoare afirmație. Ea presupune că odraslele constituie un gen de asigurare pe viață asupra eternității, că, murind, o parte din noi continuă să trăiască în progenitura noastră și că descompunerea noastră în filmul plastic al sicriului (de vreme ce pământul este de acum înainte interzis defunctului...), el însuși conținut într-un habitaclu de ciment acoperit cu o piatră tombală, se găsește negată de prezența ADN-ului nostru în organismul unui urmaș. Oare moartea n-ar exista, atâta timp cât o elice de ADN i-ar supraviețui? Înseamnă să refuzăm neantul cu disperarea damnaților.

Deși ADN-ul nostru supraviețuiește morții cadavrului nostru, atât cât mai rămâne un infim fragment, un singur cil,

de exemplu, pare de puțin ajutor ontologic să credem că o bucățică de acid dezoxiribonucleic prezent într-un strănepot îi asigură scheletului bunicului un fel de imortalitate.

Plin de înțelepciune și neluând-o pe ocolite, Teofrast scrie în „Liber aureolus de nuptiis. Epistola adversus Jovinianum" [Cartea de aur a căsătoriei. Scrisoarea împotriva lui Iovinianus]: „Pe de altă parte, faptul de a se însura pentru a avea copii, fie ca să nu ne piară numele, fie ca să avem sprijin la bătrânețe și să lăsăm moștenitori de necontestat, este cel mai stupid lucru"[238]. A spus-o el.

Această dorință de a ne prelungi subliniază un *narcisism*, o incapacitate de a gândi lumea fără a o reduce la noi, împiedicându-ne să ne imaginăm morți, dispăruți, neantizați o dată pentru totdeauna. Să-i cerem descendenței noastre să ne facă neantul mai blând prin simplul fapt că ea există este una dintre modalitățile gândirii magice cu care se fac religiile. Strigăm: „Un regat pentru o speranță!", dar nu există nici regat și nici speranță.

Această sete de a fi chiar în neființă se sprijină pe incapacitatea de a ști ceea ce suntem: apărem din neantul în care ne întoarcem. Între aceste două neanturi, ceea ce se numește viață va consta în a rezista la orice ne va conduce spre sfârșitul, dispariția, abolirea noastră.

Neantul din care venim este țesut din aceeași stofă cu neantul spre care mergem. Așa cum propria noastră viață nu este un reconfort pentru strămoșii noștri morți acum un secol sau două, dacă nu un mileniu sau două, progenitura noastră nu este o consolare pentru a aborda țărmurile propriului nostru neant. Înainte de spermatozoidul și ovulul care ne-au constituit, eram într-un neant; este același cu cel

---

[238] Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv. În realitate nu există nici o dovadă că acest text ar aparține lui Teofrast, el apărând doar împreună cu scrisoarea Sfântului Ieronim, „Împotriva lui Iovinianus" și alte lucrări ulterioare (*n. t.*).

în care vom fi o dată morți. Este o pură fantasmagorie să ne imaginăm că odraslele noastre ne prelungesc...

Pentru a crede o asemenea nerozie, trebuie să ne închipuim nemuritori, să ne iubim prea mult pentru a ne crede coruptibili și perisabili, să ne facem o idee înaltă despre noi ce îndepărtează entropia la care suntem supuși iremediabil. Și când scriu iremediabil, trimit la etimologie: nu există nici un remediu la efectul timpului.

Anticii o știau când, pe cadranele solare, gravau în piatra care măsura trecerea orelor această sentință latină plină de o înțelepciune potențială: *Vulnerant omnes ultima necat*, altfel spus: „Toate rănesc, ultima ucide". A ignora această lege elementară care privește tot ceea ce este, înseamnă că nu ești. Sau ești pe jumătate, parțial. Înseamnă că trăiești mutilat.

Deci numai o ființă mutilată poate crede că toate orele ne-ar răni, dar că nici una nu ne-ar ucide și că după moartea care n-ar fi chiar o moarte, niște oameni vii ar continua să trăiască pentru noi, ca prin procură, prin simplul fapt că ar împărți cu noi câteva bucățele de ADN.

Dar noi nu suntem ADN-ul nostru; suntem ceea ce facem din ceea ce ADN-ul face din noi. Nimic altceva. Dacă nu facem nimic, nu suntem nimic altceva; dacă facem ceva, vom fi produsul acelui ceva. Această *Înțelepciune* propune o modalitate a acelui ceva.

În afară de narcisism, altfel spus plăcerea luată cu sine ca un nemuritor în eternitate, există o altă modalitate a acestei neîmpliniri psihice. Este vorba despre *transfer*: el caracterizează o translație a ființei adultului care, găsindu-și prea grea propria încărcătură existențială, se dezbară de ea, încredințând-o copilului său pentru ca acesta să-l elibereze.

Trivial vorbind, adultul îi cere copilului său să reușească acolo unde el a ratat. Copilul funcționează atunci ca un remediu psihic la suferința părintelui său care,

nereușind să-și trăiască viața pe care o sconta, începe să trăiască prin procură, însărcinându-și fiul sau fiica să reușească a rezolva enigmele în fața cărora el se va fi poticnit.

În acest caz, un bărbat sau o femeie cred că au devenit adulți prin simplul fapt că au devenit tată sau mamă. Dar putem accede la pârghiile de comandă ontologică ale unui copil rămânând noi înșine copii. Împingerea unui landou nu conferă de fapt statutul de adult celui care-și exhibă progenitura.

A fi adult n-are nimic comun cu ceea ce riturile inițiatice ale Vițelului de aur care ne guvernează prezintă ca atare: a conduce o mașină, a obține o diplomă, a munci, a dispune de o locuință autonomă, a accede la o proprietate – nici cu a zămisli.

A fi adult înseamnă a o rupe cu copilăria și adolescența; cel puțin cu ceea ce făcea nepăsarea unei epoci, în care principiul plăcerii guvernează totalitatea comportamentelor, o vreme binecuvântată în care principiul realității este trăit ca intruziv în hedonismul său sumar.

Este o crimă să zămislești. Nu o crimă directă, brutală, imediată, ci o crimă amânată: căci a da viață, înseamnă a da moartea care vine la pachet. Moartea și tot ceea ce seamănă cu ea, luându-și flacăra de la focul său cel rău: suferința, entropia, durerea, chinul, supărarea, tristețea, angoasa, anxietatea, neliniștea...

Căci a scoate din neant o ființă care n-a cerut nimic înseamnă a-i propune leagănul la ieșirea din primul neant. Este prima navă care o va conduce la ultima, sicriul, care o va duce în neantul din care a ieșit din cauza sau din greșeala, dacă preferați, a două libidouri care și-au imaginat fals că modul cel mai bun de a crede că va dura întotdeauna ar fi să-l încarnezi în corpușorul unui tert.

Orice am face, a te naște înseamnă a trebui să mori într-o zi. A fi nu este de altfel decât a fi pentru moarte... A scoate din neant o ființă care nu se găsea acolo, căci devine așa ieșind din neființă, pentru a-i da ca singură perspectivă, în mai puțin de un secol, de a se întoarce acolo după ce a cunoscut o viață scurtă în care răul, chiar dacă a luat o parte minoră, sfârșește prin a obține marea parte finală cu moartea, este o operație ontologică grea, adesea executată în mod ușuratic.

Părinții cred că dau viață chiar în momentul în care condamnă la moarte. Căci generarea antrenează destrămarea – nu-i nevoie să fi citit tratatul lui Aristotel despre acest subiect pentru a fi convins. Numai că, nevăzând atât de departe, ei se bucură de a-l privi pe nou-născut la maternitate, ignorând că numărătoarea inversă spre moarte a început deja, cu nouă luni în amonte.

Antichitatea întreagă a priceput teroarea ontologică de a te fi născut. Se găsesc chiar numeroși gânditori care spun că este cel mai bine să nu te fi născut, având în vedere ceea ce-l așteaptă pe cel născut. În secolul al VI-lea înaintea erei noastre[239], Theognis din Megara scrie în *Elegiile* sale:

„Binele cel mai de preț e să n-ajungă omul pe lume.
Soarele mult arzător nu-l vadă ochii nicicând.
Iar cel născut să coboare în clipă spre poarta din Hades,
Somnul să-l prindă adânc, întroienit sub pământ"
(425-428)[240].

Un secol mai târziu, Sofocle scrie în *Oedip la Colonos*:

„Nimic nu-i mai bine decât ca pe lume

[239] Theognis din Megara s-a născut în anul 544 î.d.Hr. În original în mod greșit este trecut „era noastră" (*n. t.*).

[240] *Antologie lirică greacă*. Traducere de Simina Noica, București, Editura Univers, 1971, p. 40, poemul „Întroienit sub pământ" (*n. t.*).

Să nu fi venit niciodată,
Ori dacă a zilei lumină-ai văzut-o,
Să faci cât mai grabnic tu cale
Întoarsă în beznă"[241].

În secolul întâi al erei comune, tatăl de familie Seneca scrie în „Consolatio ad Marciam" [Consolație către Marcia], soția sa, când tocmai și-au pierdut un copil: „Nimic nu este mai înșelător decât viața omului, nimic nu întinde mai multe capcane: pe Hercule, nimeni nu ar fi primit-o, dacă nu ar fi fost neștiutor. Așadar, dacă cea mai mare fericire este să nu te naști, imediat după ea vine, cred eu, ca după o viață scurtă să te întorci la starea dintâi"[242].

Nici unul dintre acești filozofi care invită să părăsești viața cât mai repede n-a trecut pragul lui Pluto cu de la sine putere. Chiar Seneca, despre care se spune că s-ar fi sinucis, n-a făcut decât să aplice sentința lui Nero care-i decisese moartea. În același mod cu Socrate, el nu s-a sinucis: a fost sinucis – ceea ce este o modalitate a omuciderii, iar nu a sinuciderii care, desigur, presupune să-ți aplici moartea, dar cu condiția anume a unei alegeri libere și voluntare. Însă nici Socrate și nici Seneca n-au avut de ales.

Trebuie deci ca puterea gândirii, care îi împinge pe acești filozofi să scrie că nu trebuie să procreeze, să le spună și că, o dată crima comisă, cel mai bine este să părăsească viața, în același timp cu puterea vieții care i-a făcut să renunțe la ceea ce predicau ei celorlalți.

---

[241] Sofocle, *Oedip la Colonos*, în *Tragedii*. Traducere din greceşte, prefață, note și indice de George Fotino, București, Editura pentru Literatură Universală, 1969, v. 1224-1228, p. 398 (*n. t.*).

[242] În Seneca, *Dialoguri*, II. Ediție îngrijită, note și indice de Ioana Costa. Traducere din limba latină de Ioana Costa, Vichi-Eugenia Dumitru și Ștefania Ferchedău. Studiu introductiv de Anne Bănățeanu, Iași, Editura Polirom, 2004, 22, 3, p. 49 (*n. t.*).

Dovadă, dacă mai era nevoie, că determinantă este voința de viață, voința care ne vrea pe noi și luptă contra neantului, care, este scris, va câștiga războiul, în orice caz. Refuzul de a procrea este rezultanta unei gândiri puternice care domină corpul, acolo unde consimțământul trădează un efect al corpului slab care sucombă tiraniei voinței. Este fie voință de putere, fie putere de voință. Fie procreație, fie metafizică a sterilității.

Care este rațiunea majoră adusă de filozofi în favoarea acestei metafizici? Ea este simplă: pentru a lansa un copil într-o lume rea, nu trebuie să iubești copiii. Ceea ce, în gura lui Thales, dă o excelentă formulă. Diogenes Laertios relatează în *Despre viețile și doctrinele filozofilor* această anecdotă care îl privește: „(a) rămas neînsurat şi a adoptat pe fiul surorii sale, iar când era întrebat de ce nu are copii, el răspundea: « Pentru că iubesc copiii »"[243].

Căci înseamnă să iubești copiii dacă-i expui destinului oricărui om de pe această planetă: suferința și boala, supărarea și tristețea, răutatea și ura, rea-voința și agresivitatea? Dar și: minciuna și trădarea, infidelitatea și necinstea.

Cine poate vrea o educație care să incite la virtuțile mari și frumoase când lumea îi arată foarte repede copilului că există numeroase prosperități pentru vicii și, de asemenea, numeroase nenorociri pentru virtute? La ce bun să înveți binele într-o lume în care răul poruncește atât de des cu succes și fără represalii? Cum să ieși din contradicțiile care interzic minciuna progeniturii tale în timp ce o viață consacrată adevărului se dovedește insuportabilă? Este de-ajuns să decizi într-o dimineață, la trezire, că vei spune tot adevărul și numai adevărul douăzeci și patru de ore tuturor celor pe care îi vei întâlni pentru a constata numărul

[243] Diogenes Laertios, *op. cit.*, I, 26, p. 70 (*n. t.*).

de inamici pe care ți-i vei fi făcut și de prieteni pe care ți-i vei fi pierdut la sfârșitul zilei...

Pesimism, vor spune unii... Cum este Marcus Aurelius pesimist sau realist, atunci când scrie în *Gânduri către sine însuși*: „De dimineață, începi să-ți spui: Voi întâlni un indiscret, un nerecunoscător, un violent, un perfid, un invidios, un nesociabil"[244]? Adesea nerealistul îl tratează de pesimist pe realistul care vede prea bine realul. Dar a vedea bine realul nu-l definește pe pesimist care vede răul peste tot, în timp ce optimistul vede binele peste tot, ci pe tragic care încearcă să vadă realul așa cum este. Pesimistul vede răul peste tot; optimistul, binele peste tot; tragicul, răul acolo unde este, binele acolo unde este, constatând că, într-o viață, cu excepția vieții ca sihastru în pădure, suma relelor se dovedește mai importantă decât cea a lucrurilor bune.

De altfel, dacă ar trebui un singur exemplu, ar fi de-ajuns să vedem într-o viață timpul petrecut în inconștiență și în inocență, cel al copilăriei și al anilor tineri, timpul petrecut în asprimea vieții de adult care este lupta contra adversității sau repetiția unei vieți melancolice, apoi cel al bătrâneții și al ultimilor ani consacrați decrepitudinii și naufragiului, pentru a constata că binele a fost rar – deci cu atât mai prețios.

Numeroși filozofi care au propovăduit refuzarea progeniturii au făcut-o ca tragici și nu ca pesimiști. Ei au constatat că viața este o bătălie perpetuă contra a tot ceea ce îi vrea sfârșitul, faimoasa luptă între Eros și Thanatos –, o idee a lui Empedocle înainte ca Freud să facă din ei doi dintre stâlpii prăvăliei sale – și au incitat să nu sporească mizeria lumii – sau expunerea la mizeria lumii.

[244] Marcus Aurelius, *op. cit.*, II, 1, p. 83 (*n. t.*).

Astfel Homer în *Iliada*: „Și umblă săracul pribeag, oropsit de zei și de oameni"[245]; Euripide în *Hippolytos*:

„Ah! Viața se țese din suferințe,
durerile noastre nu încetează"[246].

Sau, în *Cresfonte*, reluând obiceiul trac:

„Căci noi, când ne adunam mai mulți într-o casă,
Unde cineva văzuse lumina zilei, se cădea să jelim,
Gândindu-ne la feluritele necazuri ale vieții omenești;
Dar, pe cel ce scăpase de grelele încercări prin moarte,
Se cădea să-l petreacă prietenii cu multe vorbe de laudă
și cu veselie"[247].

Democrit: „Creșterea copiilor e un lucru dificil; căci, pe de o parte cineva a putut avea o reușită plină de zbatere și grijă, pe de alta, o nereușită de nesuportat din pricina unei tristeți nemeritate"[248].

Pseudo-Diogene într-o *Scrisoare către Zenon*: „Nu trebuie să te căsătorești, nici să crești copii, întrucât specia noastră este nevolnică, iar căsătoria și copiii împovărează în plus cu necazuri nevolnicia omenească. Prin urmare, cei ce recurg la căsătorie și la creșterea copiilor, sperând un ajutor, dându-și

---

[245] Homer, *Iliada*. În românește de G. Murnu, studiu introductiv de D. M. Pippidi, București, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, 1955, Cartea XXIV, v. 525, p. 448 (*n. t.*).

[246] Euripide, *Hippolytos*, în *Teatru complet*. Traducere, prefață și comentarii de Alexandru Miran, Chișinău, Arc, Gunivas, 2005, p. 505 (*n. t.*).

[247] Piesa *Cresfonte* fiind pierdută, textul prezent a fost tradus *apud* Cicero, *Tusculanae disputationes*, I, 48, de către Mihaela Paraschiv din limba latină (*n. t.*).

[248] Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

mai târziu seama că asta înseamnă o mulțime de neajunsuri, se căiesc că n-au scăpat de la început de ele, când se putea"[249].

Iar în altă parte: „În ce mă privește, nu sunt de părere că trebuie să ai copii; căci, în faptul de a avea copii observ atât numeroase și mari pericole, cât și numeroase motive de tristețe; puține sunt, de fapt, avantajele, și astea slabe și sărăcăcioase"[250].

Lucrețiu în *De rerum natura*, vorbind despre nou-născutul care

„umple tot locul în juru-i cu jalnicul scâncet,
Cum e și drept, când gândim prin ce rele
va trece în viață..."[251]

Tertullian însuși, unul dintre primii Părinți ai Bisericii, în „Despre îndemnarea la castitate" [De exhortatione castitatis]: „Este de-ajuns pentru intenția lipsirii <de copii>, mai cu seamă la noi, de pildă povara asta a copiilor, pe care legile îi obligă pe oameni să-i aibă, fiindcă nici un om înțelept nu și-ar dori vreodată, de bună voie, copii"[252].

Pesimiști Homer și Euripide, Sofocle și Democrit, Pseudo-Diogene și Lucrețiu, sau Tertullian? Sau realiști, în cunoștință de cauză a ceea ce este într-adevăr: altfel spus tragici? Cât mă privește, mi-ar veni greu, cu excepția viselor și a legănatului cu iluzii, să pulverizez aici argumentele celor care trec drept profesori universali de înțelepciune asupra atâtor alte subiecte. De ce ar greși ei în această problemă având în același timp dreptate în rest?

---

[249] Pseudo-Diogene într-o *Scrisoare către Zenon*, XXXV. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

[250] De fapt, fragmentul este din Democrit. Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

[251] Titus Lucretius Carus, *op. cit.*, V, v. 225-226, p. 185 (*n. t.*).

[252] „De exhortatione castitatis", XII, 5. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

*

A nu face odrasle nu denotă deci nici egoism și nici individualism, ci altruism: eviți să impui suferință și durere celuilalt, îl aperi în mod radical de negativitatea lumii neexpunându-l niciodată de vreme ce poți alege; este de-ajuns să faci să-ți funcționeze rațiunea și inteligența.

Dacă ar trebui să existe egoism sau individualism, de ce să nu le vedem mai degrabă la părinții care sunt cu totul absorbiți de ei înșiși și de dorințele lor personale, orbiți de instincte, pasiuni și pulsiuni, deconectați de rațiune și de orice reflecție, ascultând doar de anatomia și de fiziologia lor, jubilând că se achită de imperativele sociale și familiale, mulțumiți și mândri de ei, infantilizați și regresivi (o sociologie a anunțului de naștere ar depune mărturie în acest sens…)?

Pentru a încheia, să mulțumim feminismului istoric, care, înaintea feminismului isteric al zilelor noastre, îmbrățișând nihilismul epocii, a militat în favoarea femeilor, pentru ca ele să nu mai fie niște pântece de făcut copii, niște mame făgăduite să-și consacre vremea educării progeniturii lor, niște soții care-și satisfac soții, inclusiv în producerea unei familii în stare să semneze intrarea în conformismul burghez.

Afirmația că o femeie n-are nevoie să fie mamă sau soție pentru a fi cu adevărat femeie este o idee recentă și, pentru a spune totul, postcreștină. „Un copil, dacă vreau, când vreau", a fost un adevărat slogan libertar. El deschidea de fapt bărbatului și femeii posibilitatea unei alte vieți: o viață suverană.

Dar condiția de posibilitate a veritabilei vieți filozofice este suveranitatea. Când a venit copilul, el are dreptul de a fi, ba chiar de a fi bine și *este normal*, părinții ar trebui să treacă pe planul doi pentru a-i acorda ființei căreia îi dau viață prioritatea asupra propriilor lor existențe. Dacă progenitura

n-are toate drepturile, are cel puțin pe acela de a avea părinți la înălțime. Se întâmplă des așa? Nu-i prea sigur…

Trebuie totuși să ne spânzurăm dacă am făcut copii? Cu siguranță nu, așa-i, sunt aici, trebuie în consecință să-i ajutăm a se construi ca niște figuri frumoase. Să facem cât putem mai bine, mai bine zis cât mai puțin rău, pentru a le permite să-și „sculpteze propria lor statuie", cum invita Plotin în *Enneadele*.

2

A VORBI

Pleoapele cusute ale lui Regulus

Ce înseamnă să ai cuvânt?

Istoricul roman Aurelius Victor îi consacră o prezentare detaliată lui Marcus Atilius Regulus în lucrarea intitulată *Despre bărbații de seamă ai orașului Roma*, o carte pe care istoricul o destina educației oamenilor politici ai timpului său – secolul al IV-lea al erei comune. Cu austeritatea lui Cato cel Bătrân, probitatea lui Cincinnatus, curajul lui Mucius Scaevola, sinuciderea Lucreției, istoria lui Regulus face parte, cu alte câteva, din marile exemple de educație romană.

Suntem în vremea celui de al doilea război punic care opune Roma Cartaginei – secolul al III-lea înaintea erei noastre. Consulul Regulus aplică o severă înfrângere cartaginezilor. Unul dintre ei, Hanno, vine să negocieze: el pretinde că vorbește despre pace; de fapt, vrea numai să câștige timp pentru a face posibilă sosirea întăririlor care le-ar permite reînceperea luptelor. Trupa romană vrea să aplice cartaginezilor același supliciu ca acela care fusese rezervat unuia dintre ai lor, romanul Cornelius, care, ducându-se la tratative cu cartaginezii, fusese arestat și întemnițat. Înțelegând că și-ar putea lăsa acolo viața, Hanno spune: „De veți face asta, nu veți fi cu nimic mai bravi decât cartaginezii"[253]. Regulus calmează trupa și răspunde: „De teama asta, te va scăpa, Hanno, buna-credință romană"[254].

---

[253] *Lhomond's Viri Romae*, IV, 7. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

[254] *Loc. cit.* Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

N-au fost nici execuție și nici negocieri. În acea zi, lucrurile n-au mers mai departe.

Regulus s-a războit cu soldații punici, desigur, dar în egală măsură, se spune, cu un șarpe monstruos care păzea orașul... Istoricii Antichității relatează că reptila era atât de puternică încât îi apuca pe soldații căliți și-i înghițea dintr-o îmbucătură. Îi ucidea pe alții dintre ei cu simple mișcări din coadă, în timp ce respirația sa împuțită îi dobora pe cei asupra cărora sufla. Solzii săi erau atât de groși încât nici un proiectil nu reușea să-i crape carapacea, iar săgețile și sulițele săltau pe cheratină! Strategii romani au fost nevoiți să lanseze baliste contra animalului care a murit în sfârșit. Dar sângele său s-a deșertat în fluviul Bagradas și a otrăvit împrejurimile. A trebuit ca romanii să ridice tabăra pentru a evita intoxicarea. Regulus a pus atunci să fie îmbucătățită și tăbăcită pielea animalului și a obținut o relicvă de treizeci și cinci de metri lungime pe care a trimis-o la Roma.

Unii istorici consideră că acest pasaj înclină totalitatea acestei relatări înspre ficțiune și că Regulus a avut tot atâta adevăr și realitate cât și acel mare șarpe cartaginez. Dar înseamnă să ignorăm că în acea epocă, ca de altfel și în a noastră, recursul la gândirea magică poate foarte bine să se efectueze alături de gândirea istorică!

Pe baza acestor succese, senatul îl susține pe Regulus în postul său de șef al armatelor romane în conflictul care opune Cartaginei Cetatea. Dar, în absența sa, moare fermierul care administra mica sa fermă de circa un hectar; în urma acestui deces, sclavul a furat materialul agricol și a fugit. Regulus dorește să fie schimbat din postul său african pentru a-și relua pământul și a-l fructifica în scopul de a-și întreține familia. Senatul răscumpără pe cheltuiala sa materialul furat, pune muncitori pe ogor și le permite astfel soției și copiilor săi să continue să trăiască.

Dedicat în întregime războiului, Regulus îi supune pe cartaginezi, câștigând bătălia. Cassius Dio ne informează că pretinde niște condiții draconice: abandonarea Siciliei și a Sardiniei; restituirea cheltuielilor de război; o amendă anuală; interzicerea de a declara război sau de a încheia pace fără autorizația prealabilă a senatului roman; predarea prizonierilor fără răscumpărare; obligația de a ajuta Roma dacă aceasta o cere; limitarea marinei lor de război (*Istoria Romană*, fragmentele 22 și 23 din Cartea XI).

Africanii refuză, apoi solicită ajutorul lacedemonienilor, bine cunoscuți pentru valoarea lor în luptă. Trupa Cartaginei aliată cu aceea a Spartei îl învinge pe Regulus. La începutul bătăliei, Regulus era în fruntea a cincisprezece mii de oameni și a cinci sute de călăreți; la sfârșit, nu mai rămân decât două mii de soldați. Regulus este făcut prizonier.

Să-l lăsam pe Aurelius Victor să vorbească: „Trimis la Roma pentru medierea schimbului de prizonieri, după ce prestase jurământul ca, în cazul în care n-ar fi reușit, să se întoarcă înapoi, a combătut în senat propunerea dușmanilor și, refuzând îmbrățișarea soției și a copiilor, s-a întors la Cartagina, unde, închis într-o ladă de lemn, înăuntrul căreia fuseseră înfipte cuie, a fost condamnat la nesomn și suferință"[255].

Aulus Gellius precizează că, înainte de a-l lăsa să plece, africanii l-au constrâns pe Regulus să bea o otravă, „dar nu cu efect imediat, ci așa fel, încât moartea să-i fie amânată, cu planul ca el să trăiască numai până ce mijlocește schimbul, iar după aceea, veninul făcându-și progresiv efectul, el să moară"[256]. Apoi, citând un extras din *Istoriile* astăzi pierdute ale istoricului Tuditanus, el adaugă precizări despre

---

[255] Pseudo-Aurelius Victor, *op. cit.*, XL, 4. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

[256] Aulus Gellius, *op. cit.*, *ibid.*, VII, 4, p. 203 (*n. t.*).

rafinamentul torturilor aplicate de cartaginezi romanului: „Îl închideau – zice el – în camere absolut întunecate și, după ce era mult timp ținut acolo, când soarele era arzător, îl scoteau deodată și-l țineau expus razelor soarelui, silindu-l să țină capul în sus cu ochii deschiși spre soare. Ca să nu poată clipi din ochi, i-au desfăcut pleoapele și le-au cusut deasupra și dedesubt"[257]. Astfel torturat, lipsit de somn, Regulus a murit în sfârșit după suferințe atroce.

Atunci când la Roma s-a aflat că a fost tratat astfel un șef de război roman, Aulus Gellius ne spune: „Cei mai nobili dintre captivii cartaginezi au fost predați de senat fiilor lui Regulus care, introducându-i într-un dulap cu pereții căptușiți de cuie ascuțite bătute din afară spre interior, i-au făcut să sfârșească viața în chinurile aceleiași lipse de somn"[258]. Știm de la Diodor din Sicilia că tribunii plebei au împiedicat-o pe văduva înecată în lacrimi să-și facă dreptate ca însăși îndepărtând-o de victimele pe care voia să le sacrifice.

*

Istoriografia contemporană se îndoiește de această poveste pentru că pune în joc valori care nu mai sunt respectate în vremurile noastre așa-zis democratice: simțul onoarei, curajul, importanța cuvântului dat, disprețul morții. Epoca noastră îndrăgește de fapt exact inversul și spală datoriile de onoare cu despăgubiri materiale; ea ignoră curajul psihic, moral, etic, fizic și se refugiază în farmacia anxiolitică pentru a regla cea mai mică problemă; ea abolește adevărul și pune la putere oameni a căror meserie este minciuna și sperjurul; ea își ascunde morții în chesoane din oțel refrigerent și-i machiază pentru a semăna cu cei vii...

[257] *Loc. cit.* (*n. t.*).
[258] *Ibid.*, VII, 4, pp. 203-204 (*n. t.*).

Sursele spun lucruri diferite, afirmă istoricii moderni: Regulus ar fi murit din mai multe cauze – unu: din lipsă de somn, pentru că era împiedicat să închidă ochii fiindu-i cusute pleoapele; doi: de epuizare, pentru că era închis într-o cușcă prevăzută cu țepușe; trei: crucificat... Însă nimic nu interzice ca toate acestea să fie adevărate în același timp și ca moartea să fi rezultat din acumularea acestor torturi.

Dar șarpele? În literatura antică, realul nu este curățat de orice iraționalitate. Dar cum ar putea fi altfel, de vreme ce nici al nostru nu este încă! Minunile fac parte din viața cotidiană, semnele zeilor, animalele fabuloase, fenomenele astronomice sunt monedă curentă. Este de-ajuns, pentru a ne da seama, să citim *Viața lui Apollonios din Tyana*, un filozof neopitagoreic, scrisă de Filostrat în secolul al III-lea al erei comune.

Îl putem citi de asemenea pe Plinius cel Bătrân care, în *Naturalis Historia*, ne spune că arhivele atestă miracole stranii. Astfel, au căzut din cer: lapte și sânge, carne care nu putrezește și pe care păsările n-o pot nici măcar mânca, o ploaie de fier (nicovale, spunea bătrânul meu profesor Lucien Jerphagnon care avea simț pedagogic...), cărămizi, arse și ele...

Același Plinius cel Bătrân consacră, de asemenea, o expunere detaliată șerpilor monstruoși, printre care figurează și acela al lui Regulus: în India, acești șerpi înghit cerbi și tauri întregi; în Pontica, „prind și înghit păsările în timp ce zboară pe deasupra lor, oricât de sus sau de rapid"[259]; pe colina Vatican, a fost spintecat unul care înghițise un copil. În Italia, ne spune el, se numesc „*bovas*" pentru că se hrănesc cu lapte de vacă la vârsta tânără[260].

---

[259] Plinius [cel Bătrân], *op. cit.*, volumul II, Cartea a opta, 36, p. 71 (*n. t.*).

[260] *Ibid.*, 36-37. Etimologie populară bazată pe asemănarea fonică dintre cuvintele *boua* („boa") și *bos, bouis* („bou"). *Vide* nota 22, *ibid.*, p. 71 (*n. t.*).

Un adevărat șarpe primejdios care a cauzat moartea prin mușcătură soldaților romani căliți a putut să dea naștere acestei hiperbole zoologice destinate să exacerbeze toxicitatea locurilor inamice și pericolul pământurilor din Africa de Nord. Spaima amplifică totul... Trebuie să citim *Naturalis Historia* a lui Plinius cel Bătrân pentru a înțelege că supranaturalul nu și-a efectuat, în acea epocă, separarea de natural.

Dar celor care ar vrea să vadă în istoria lui Regulus un fals fabricat pentru a obține efecte de virtute cu scopul de a-i educa pe cetățeni, să le amintim de existența unui fapt verificat care arată că niște romani foarte reali s-au găsit în aceeași situație și au reacționat în același mod.

Această poveste este relatată pe larg de Titus Livius în *De la fundarea Romei* și, mai pe scurt, două secole mai târziu, de Aulus Gellius în *Nopți atice*. Și ea pune în scenă vechea opoziție între Roma și Cartagina. Iat-o. După victoria de la Cannae, Hannibal alege zece romani printre cei scăpați și îi trimite la Roma pentru a obține un schimb de prizonieri și răscumpărarea emisarilor învinși veniți ca soli la senat. Generalul cartaginez îi pune pe romani să jure că, dacă nu vor reuși să obțină realizarea acestui plan, vor reveni să se constituie prizonieri în tabăra sa. Cincizeci de mii de romani au murit pe câmpurile de bătălie; însoțiți de un nobil cartaginez, zece se întorc, purtători ai mesajului lui Hannibal. Sunt ascultați la senat.

Învinșii motivează că s-au bătut vitejește; deplâng mormanele de cadavre printre ai lor; dar s-au războit fără întrerupere; au făcut față lipsei de apă; erau obosiți, epuizați, răniți, împresurați. Au crezut, spune avocatul lor, „socoti(nd) că nu e păcat să mai rămână în viață vreun ostaș roman în urma bătăliei de la Cannae, după ce au fost măcelăriți 50.000 de oameni din oastea [noastră], atunci [noi]-am învoit, în cele din urmă, să [dăm] o sumă de bani, cu

care răscumpărându-ne să [fim] lăsați slobozi, și apoi [am] predat armele, în care nu mai aveam nici un sprijin"[261]. Cum își pot imagina niște soldați care s-au predat că senatul le va răscumpăra libertatea? Cine, printre senatori, ar fi putut subscrie la această idee că nu este nici o dezonoare să depui armele pe un câmp de bătălie în loc să lupți până la moarte?

Mai rău, la delictul lor, acești soldați învinși adaugă dezonoarea: ei se cred liberi, deși au ales servitutea, dar refuză să fie comparați cu sclavii pe care romanii sunt pe cale de a-i înarma pentru a pleca la luptă; ei se arată fricoși prezentându-i pe cartaginezii care i-ar întâmpina la înapoiere ca pe niște barbari cruzi și rapace; ei invocă „zbuciumul și lacrimile rudelor [noastre]"[262] care așteaptă în vestibulul senatului; în fine, invocându-și „simțămintele", punând în cumpănă „și viața și libertatea"[263], ei nu îndrăznesc să-și imagineze viața dacă din întâmplare senatorii ar refuza propunerea lui Hannibal... Roma nu mai este la Roma!

Titus Livius relatează că publicul care asistă la scenă în senat depune zgomotos mărturie în favoarea acestor învinși care-și invocă amorul propriu și onoarea! Fiecare vrea să i se înapoieze un fiu, un tată, o rudă, un soț... Senatul evacuează mulțimea și deliberează. Unii vor să răscumpere soldații cu banii publici; alții cu bani privați, dar care ar putea fi avansați de trezoreria publică.

Apoi se ridică un senator, care se face vocea Romei. Este senatorul Titus Manlius Torquatus: dacă prizonierii învinși s-ar fi mulțumit să-și ceară numai răscumpărarea, poate că senatul ar fi consimțit. Dar acești oameni s-au glorificat cu comportamentul lor, pe când șapte mii de prizonieri puteau încă să lupte, să producă daune

---

[261] Titus Livius, *op. cit.*, vol. III, XXII, LIX, p. 158 (*n. t.*).
[262] *Ibid.*, p. 159 (*n. t.*).
[263] *Loc. cit.* (*n. t.*).

dușmanului și să câștige bătălia. N-au avut nici voința de a se bate și nici curajul de a asculta de un șef care-i incita să se războiască, ceea ce le-ar fi permis să-și regăsească familiile, cetatea și să se înapoieze ca eroi. Moartea a cincizeci de mii de soldați lângă ei ar fi trebuit să-i galvanizeze; dar, în loc, ei au preferat să se dea bătuți, să fie făcuți prizonieri, să-și piardă libertatea, să devină sclavii cartaginezilor. Cum ar putea ei spera să răscumpere cu bani ceva ce n-are preț, ceea ce au pierdut: onoarea?

„După ce Manlius a rostit această cuvântare, cu toate că prizonierii erau înrudiți cu mulți dintre senatori, pe lângă faptul că încă din vremuri străvechi cetățenii se arătaseră foarte puțin binevoitori față de ostașii romani căzuți prizonieri, acum erau impresionați și de suma mult prea ridicată cerută de cartaginezi"[264], scrie Titus Livius... Prizonierii n-au fost răscumpărați; delegația și-a reluat drumul spre tabăra lui Hannibal; opt dintre ei, legați de jurământul de a se întoarce după negocieri, s-au predat cartaginezilor; doi care utilizaseră un subterfugiu înapoindu-se chiar după ce ieșiseră din tabără, pretextând că-și uitaseră ceva acolo înainte de a pleca și invocând că erau eliberați de jurământ de vreme ce reveniseră realmente în tabără (înainte de a o părăsi...), au fost acoperiți de rușine, „înfiera(ți) cu infamia publică" de cenzori, scrie Aulus Gellius[265], astfel încât s-au sinucis. „La romani jurământul a fost respectat cu sfințenie și călcarea lui era socotită un sacrilegiu"[266].

Se vede aici că la Roma cuvântul dat nu poate fi luat înapoi. Într-un asemenea caz, ar fi vorba despre o dezonoare incompatibilă cu o viață de roman. Jurământul angajează și

---

[264] *Ibid.*, vol. III, XXII, LXI, pp. 162-163 (*n. t.*).
[265] Aulus Gellius, *op. cit.*, VI, 18, p. 194 (*n. t.*).
[266] *Ibid.*, VI, 18, p. 193 (*n. t.*).

ceea ce este spus este spus, cum exprimă simplu o formulă fără ocolișuri. La Roma, se preferă moartea, nu sperjurul…

*

Cicero a analizat comportamentul lui Regulus în tratatul *Despre îndatoriri*. Ce spune el despre ele? El integrează cazul într-o reflecție despre îndatoririle cinstei și, mai general, într-o analiză intitulată „În ce cazuri poți să nu-ți ții promisiunea?" – unde se vede ce se credea concret la Roma…

Cicero pledează cauza ca avocat. El te obligă să gândești fără a ști imediat ce gândește el – în acest sens, el se dovedește un discipol al lui Platon care acționa la fel în dialogurile sale. Mai întâi te gândești la ceea ce te poți gândi asupra unui subiect; apoi te gândești la ceea ce trebuie să te gândești.

Tratatul *Despre îndatoriri* abordează chestiunea *fides*, valoare majoră la Roma. Pe de o parte, ea este cuvântul dat, promisiunea făcută, jurământul încheiat, contractul de cumpărare sau de vânzare, pactul public; pe de alta, este o loialitate investită într-o vorbă cu intenția de a face ceea ce ai zis, să fii de bună-credință; în fine, ea este ceea ce conferă un caracter sacru angajamentului plecând de la care este posibilă încrederea în celălalt. Această virtute califică eleganța omului de bine; ea desemnează conștiința scrupuloasă; este cimentul prieteniilor perfecte; conduce la eroism, inclusiv în prietenie.

În fine, Cicero îi dă etimologia: „Astfel deși aceasta va părea poate cuiva cam nepotrivit, să imităm cu curaj pe stoici care cercetează cu migală originea cuvintelor și să admitem

că încrederea (*fides*) este numită astfel (*quia fiat quod dicitur*), pentru că ea constă în a face ceea ce s-a spus"[267].

Ce răspunde Cicero la întrebarea: trebuie întotdeauna să onorezi o promisiune? Circumstanțele se schimbă uneori; ele te pot obliga să nu-ți onorezi cuvântul. Dar dacă schimbarea este posibilă în funcție de conjunctură, nu este acceptabil să se facă împotriva dreptății care trebuie să ne ghideze întotdeauna.

În ce cazuri, de exemplu, am putea să nu ne onorăm cuvântul? Când a-l onora lucrează contra interesului celui căruia i l-ai dat; când, pentru cel care-l onorează, ar rezulta un rău mai mare decât ar obține beneficiarul; când ar trebui pentru aceasta să mergi contra interesului public; când promisiunea ar fi obținută prin spaimă, prin frică sau prin pagubă; când legea s-ar dovedi mai echitabilă decât exercițiul cuvântului dat; când a o onora ar fi contrar decenței.

Atunci Regulus intră în scenă: era el oare obligat să revină la Cartagina, după cum promisese, în caz de insucces al soliei sale? Ce s-a putut întâmpla în capul șefului de război roman? A putut să-și spună că, neonorându-și jurământul, își va putea sfârși viața liniștit la Roma evitând un viitor apropiat făcut din torturi, din suferințe și din moarte; dar măreția sufletească pretinde să nu se considere aceste rele ca atare de vreme ce nu sunt cu adevărat așa față de răul veritabil: sperjurul. El ar fi putut pleda în senat în favoarea schimbului de prizonieri; dar a făcut contrarul, considerând că este mai bine a evita să-i elibereze pe soldații cartaginezi tineri și pe bunii generali care ar fi maltratat Republica romană pe câmpul de bătălie. Ar fi putut să-și spună că Dumnezeu nu este prin natură o ființă rea care se

---

Marcus Tullis Cicero, *Despre îndatoriri*. Traducere din limba latină și note de David Popescu. Studiu introductiv de Aurelian Tache, București, Editura Științifică, 1957, Cartea I, VII, 23, pp. 48-49 (*n. t.*).

răzbună ori se supără contra lui; dar Dumnezeu nu joacă nici un rol în materie de jurământ de vreme ce acesta îi subliniază buna sa credință. Cicero scrie: „Dar, chiar mâniat, Iupiter ce rău ar fi putut să-i facă lui Regulus, mai mare decât și-ar fi făcut el însuși?"[268] Și-ar fi putut imagina că răul care-l aștepta o dată întors la africani va fi superior celui care-l aștepta în caz de sperjur; dar adevăratul rău nu se găsește în tortură sau în suferințele fizice, ci în dezonoare. Ar fi putut în fine să-și spună că acest jurământ fiind depus sub constrângere nu-l angajează nicidecum; dar și-a dat cuvântul cartaginezilor având intenția să și-l țină, chiar dacă, neonorându-și cuvântul, ar fi violat dreptul de război și dreptul fecial dat de douăzeci de preoți însărcinați cu observarea formelor și a riturilor în materie de război. Regulus nu putea singur să zguduie edificiul pe care stă forța jurământului fără de care nu este posibilă nici o societate. Iată din ce motive Regulus a acționat astfel.

Fiind roman, consulul nu putea să nu facă să primeze interesul statului în ceea ce are el mai prețios, anume creanța, creditul, încrederea în contracte fără de care nu este posibilă nici o comunitate. La Roma, măreția individului nu este niciodată atât de mare ca atunci când face posibil statul care îl neagă.

Cu Regulus, trebuie oare să celebrăm un erou, un mare om, o figură ilustră? Cicero dă un răspuns uluitor: deloc! Ce trebuie gândit despre această întoarcere la Cartagina? Să-i dăm cuvântul filozofului: „[...] în acele timpuri n-ar fi putut face altfel. Așa că această laudă nu este a lui, ci a timpurilor. Strămoșii noștri au vrut ca nici un lanț să nu fie mai strâns pentru respectarea credinței ca jurământul. Aceasta glăsuiesc legile în cele 12 Table, aceasta arată legile sfinte, tratatele de alianță prin care este consfințită credința cu dușmanii, aceasta învață observațiile și pedepsele date de cenzori, care

[268] *Ibid.*, III, XXVIII, 102, p. 202 (*n. t.*).

în nici un caz nu-l judecau mai cu atenție ca pe cel al jurământului"[269]. Când cunoaștem viața lui Cicero, severitatea sa pare foarte exagerată. Măreția sufletească este adesea prost percepută de cei care sunt lipsiți de ea.

*

A vorbi înseamnă deci a te angaja. La Roma, fidelitatea față de credința jurată, *fides*, este o valoare cardinală. Etimologic, ea trimite la încredere, la credit, la promisiune, la protecție. Ea este deci condiția de posibilitate a oricărui contract. Dacă vorbim pentru a nu spune nimic, atunci discreditățm, suprimăm creditul, demonetizăm, pierdem valoarea, emitem o monedă falsă, îi ducem cu vorba pe creditori.

Căci, pentru ca o vorbă să fie adevărată, îi trebuie un locutor credibil. O persoană care, ca Ioan Hrisostomul după tradiție, să poată fi numită Gură de aur, pentru că ea n-ar exprima decât adevăruri fără ca niciodată vreo minciună să-i treacă pe buze. O minciună sau un neadevăr, o disimulare, un sofism cu unul sau mai multe sensuri.

Cuvântul mincinos este pardonabil în civilizația noastră iudeo-creștină, în care morala trimite la privirea lui Dumnezeu care judecă, totul întărit de catolicism care, cu ajutorul actelor de pocăință și al indulgențelor, permite aranjamente cu diavolul. În consecință, de ce să te abții de la minciună? În vremurile noastre de descreștinare confirmată, ce ar putea conduce o persoană să prefere adevărul minciunii, cu atât mai mult cu cât minciuna se dovedește rentabilă, iar adevărul costisitor sau când experiența ne vorbește despre prosperitatea viciilor și nefericirile virtuții?

Într-un regim etic care trimite la onoare, ca la Roma, privirea celuilalt poruncește. Desigur, celălalt nu este oricine,

[269] *Ibid.*, III, XXXI, 111, p. 206 (n. t.).

din păcate, căci sclavul sau gladiatorul, femeia sau străinul domiciliat în cetate nu au nici un cuvânt de spus, de vreme ce numai aristocrația contează. Cuvântul unui consul sau al unui senator n-are evident aceeași greutate cu acela al unui servitor...

Dar, la fel de repede cum ne revenim noi după o greșeală când, cu ajutorul unui preot, aceasta ne este iertată – înaintea următoarei –, tot astfel erai marcat definitiv de infamie când nu ai fost ceea ce trebuia să fii –, iar *fides* este la baza construcției Orașului etern.

Care este contrarul lui *fides*? Perfidia... În *Despre invenție*, Cicero scrie: „Noi nu suntem obligați să avem încredere în spusa celor care au comis adesea un abuz de încredere la adresa noastră. Iar dacă am avea parte de vreun neajuns din partea acestora, pe motiv de rea-credință, nu va exista nimeni în afară de noi înșine, pe care să-l putem pe bună dreptate acuza... Prin urmare, e cea mai mare nebunie să-ți pui nădejdea în buna-credință a celor de care ai fost de atâtea ori înșelat cu rea-credință"[270]. Nu ni-l imaginăm, deci, pe Regulus dându-și cuvântul și luându-l înapoi sau neonorându-l, căci nu atât cartaginezii ar fi fost judecătorii sperjurului său ipotetic, cât semenii săi romani și, în primul rând, el însuși. Dar el este de neconceput, în afara Romei...

Există, în istoria Romei, mai multe momente în cursul cărora se vede de ce dispreț este înconjurat un cuvânt de trădător și cum i se răspunde printr-o demonstrație de loialitate.

Aulus Gellius povestește în *Nopți atice* că în perioada când Pirus este stăpânul a aproape întregii Italii, în secolul al III-lea înaintea erei noastre, Roma se neliniștește. Numitul Timocharis din Ambracia (alte surse spun Nicias), apropiat de sus-amintitul Pirus, ajunge până la consulul Fabricius pe care îl

---

[270] *Despre invenție*, I, 39, 71. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

informează că ar putea el să-l otrăvească ușor pe rege, de vreme ce fiul său este paharnicul acestuia. Este de-ajuns să se pună de acord asupra prețului... Ce face consulul? Se destăinuie senatului. Și ce face senatul? Îi scrie o scrisoare lui Pirus. Iat-o: „Consulii romani către regele Pirus salutare: Îndârjiți până în adâncul sufletului din cauza răului pe care ni-l pricinuiești, vom continua să luptăm cu tine ca dușmani aprigi. Dar pentru corectitudine și pentru a da exemplu tuturor, iată, voim să te salvăm, pentru a avea pe cine să învingem cu armele. La noi a venit un apropiat de al tău Nicias ca să ne ceară un premiu dacă te va ucide pe ascuns. Noi l-am refuzat și i-am spus să nu se aștepte din partea noastră la vreo răsplată de pe urma unei astfel de fapte. În același timp, am găsit cu cale să te informăm, ca nu cumva dacă se va întâmpla ceva, cetățile să creadă că s-a săvârșit cu sfatul nostru, fiindcă nouă nu ne place să luptăm prin conștiințe plătite sau prin înșelăciuni. Tu, dacă nu te ferești, vei pieri"[271]. Cuvântul „corectitudine", *fides*, este în centrul ontologic al acestui text și al acestui gest: nici vorbă de a considera curat un cuvânt murdărit de necinste. Dacă vrem ca un cuvânt să cântărească, atunci nu trebuie să creditäm un cuvânt demonetizat de viciu.

Alt exemplu. Îl găsim la Titus Livius care relatează în *De la fundarea Romei* un episod opunându-i pe romani și pe falisci, un popor din Etruria. Copiii nobilimii din Veii, un oraș asediat, sunt conduși de un institutor în afara orașului pentru a urma un curs pe care acesta îl ține în plină natură. Într-o zi, profesorul se apropie de tabăra romană cu copiii. „În fața cortului urzi o mârșavă uneltire, adăugând la o faptă mârșavă vorbe și mai ticăloase. Spuse lui Camillus: « Predau puterii romane cetatea faliscilor, fiindcă în mâna sa se găsesc copiii ai căror părinți sunt capii tuturor răutăților »"[272]. Cum reacționează romanii la „fapta mârșavă" și la „vorbele și mai

[271] Aulus Gellius, *op. cit.*, III, 8, p. 105 (*n. t.*).
[272] Titus Livius, *op. cit.*, vol. I, V, XXVII, p. 471 (*n. t.*).

ticăloase"? Camillus, șef de război reputat, refuză acest „netrebnic dar"[273]; el trimite la legile războiului care presupun loialitatea și nu nelegiuirea; promite că va învinge, dar „prin mijloace vrednice de numele de roman, prin vitejie, prin arme și lucrări de împresurare"[274], cu siguranță nu printr-un efect al acestui cuvânt... perfid. Îl dezbracă pe institutor, îi leagă mâinile la spate, le dă nuiele copiilor și le ordonă să-l predea orașului pe trădător. Orașul află de trădarea institutorului. El își convoacă senatul, apoi deliberează. Veienții, care arătaseră valoare și bravură în luptele contra romanilor, decid atunci să facă pace față de „respectul credinței și simțământul dreptății dovedit de comandantul roman"[275]. Locuitorii din Veii îl întâlnesc pe Camillus, care le dă autorizația de a-și prezenta cererea la Roma. Iată câteva cuvinte din discursul ținut de el în senat: „Sfârșitul acestui război a oferit neamului omenesc două pilde care vor rămâne de pomină de-a lungul veacurilor: voi, romanii, ați voit să arătați cu prilejul acestui război mai degrabă puterea credinței voastre decât biruința de față. Noi am fost uimiți de înalta voastră ținută și de aceea v-am prilejuit biruința asupra noastră. De azi înainte suntem supușii voștri. Trimiteți-vă oamenii voștri, în fața cărora se vor deschide porțile orașului nostru, ca să ne ia în primire armele, ostaticii și cetatea noastră. Nici voi nu vă veți căi de credința pe care vă vom dovedi-o de aici înainte, nici noi nu vom regreta puterea voastră"[276]. Camillus a repurtat un triumf, ca și soldații săi și locuitorii din Veii.

Camillus refuză perfidia, nelegiuirea, josnicia, infamia acestui institutor al cărui nume istoria nu l-a păstrat. Șeful de război trimite la legile naturii care obligă la „corectitudine", la „echitate", la „bună credință". Cuvântul omului care își

---

[273] *Loc. cit.* (*n. t.*).
[274] *Ibid.*, vol. I, V, XXVII, p. 472 (*n. t.*).
[275] *Loc. cit.* (*n. t.*).
[276] *Ibid.*, vol. I, V, XXVII, p. 473 (*n. t.*).

vinde orașul transformându-i pe copii în ostatici este un cuvânt care nu găsește amatori la romani.

Această fidelitate romană este un contract social. Cuvântul îi leagă pe contractanți. În configurația dreptului războiului, nu se poate arunca peste bord morala naturală, spune Camillus – nici dreptul cetățenilor de a fi protejați de Roma, de vreme ce angajamentul privește două părți, fiecare având-și datoriile. Datoria de fidelitate este însoțită de dreptul la loialitate.

*

Cuvântul adevărat este cuvântul care angajează și nu cuvântul gândit ca susceptibil de a fi îndepărtat dacă din întâmplare este mai rentabil să te dezlegi de el. Cicero îi dă formula în *Despre îndatoriri*: „Fundamentul justiției însă este încrederea, adică statornicia și adevărul în vorbe și fapte"[277]. Ce ar mai fi de spus?

Cicero gândește în termeni de intenție și consideră că numai ea fondează într-adevăr cuvântul. A spune, înseamnă a te exprima fără gânduri ascunse, altfel spus fără a ascunde în spatele gândirii spuse o altă gândire, tăinuită și pe care contezi s-o onorezi. Înseamnă, de fapt, a minți, pentru că nu gândești ceea ce spui sau pentru că spui ceea ce nu gândești. A ști că nu vei rezista, dar a spune totuși aceasta înseamnă a minți.

Există de asemenea delincvenți relaționali care sunt de bună-credință, dar a căror bună-credință se schimbă în minutul următor și care vor fi de tot atâta bună-credință jurând strâmb o dată, apoi de două ori etc. Mincinosul știe că minte, dar acest tip de personaj cu sincerități multiple și contradictorii subliniază o altă categorie: cea a mitomanilor. Este vorba despre o patologie.

---

[277] *Op. cit.*, I, 7, p. 48 (*n. t.*).

Mitomanul este un mincinos care ignoră că este așa. El este convins că spunând un lucru, apoi contrarul său, apoi contrarul primelor două lucruri, el spune la fel. Ceea ce spune aici, acolo, în altă parte este de fiecare dată condiționat de interesul pe care îl are de a spune ceea ce spune. Cuvintele sale sunt în serviciul toxicității sale.

Una dintre dovezile mitomanului este negarea pe care o declanșează dovada dată mitomaniei sale. Prins cu mâța-n sac, el va nega că este vorba despre o mâță, că-i a sa și că-i în sac, înainte de a lămuri că-i vorba despre cu totul altceva – eventual despre sus-numitul sac, dar cu mâța altcuiva înăuntru...

Cu cât demistificarea este mai radicală și pulverizează povestea relatată de mitoman, cu atât negarea atinge culmea. Ea va fi însoțită foarte repede de agresivitate și de atacuri la adresa celui care va afirma pur și simplu că regele este gol.

În patologia cuvântului există de asemenea vorbărețul: el vorbește pentru a nu spune nimic sau, mai degrabă, pentru a spune mereu ceva și a umple golul pentru că-i este frică de tăcerea care-l neliniștește, de angoasa care-l paralizează. El astupă găurile tăcerii. În fluxul cuvintelor sale, dacă ar exista o pepită, ea ar fi invizibilă, luată de verbigerație. Filozoful grec Teofrast i-a consacrat vorbărețului un savuros portret în *Caractere* la sfârșitul căruia conchide: „De aceea, de trăncălăi de aceștia să fugi cât de țin picioarele și brațele, căci nu-i ușor s-o poți scoate la capăt cu oameni care nu știu nici de voie, nici de nevoie"[278].

În această galerie a patologiilor vorbirii, trebuie lăsat un loc sofistului. Au fost, în Grecia, după cum se știe, mari sofiști. În majoritatea timpului, celebrii interlocutori ai lui Platon și-au dat uneori numele faimoaselor dialoguri ale filozofului: Critias, Gorgias, Hippias, Protagoras, dar și

---

[278] *Caracterele*. Traducere din limba elină de C. Fedeleș, București, Casa Școalelor, 1943, III, 5, p. 7 (*n. t.*).

Antiphon, Lycophron, Prodicos, Thrasymacos. Nu știm despre ei, în majoritatea timpului, decât ceea ce spune despre ei inamicul lor intim: Platon. Înseamnă că recunoaștem caracterul denaturat al portretului.

Există totuși puncte comune în această constelație de gânditori contemporani cu Pericle: cu excepția lui Critias, toți provin din medii modeste și nu pot, ca Platon care este bogat la origine, să trăiască din rentele familiilor lor; iată din ce motive ei cer să le fie plătite lecțiile, de aceea Platon îi blamează. Desigur, ei transmit conținuturi dar, mai sigur, moduri de a prezenta aceste conținuturi: sunt artiști ai formei pentru care fondul contează puțin; ei îi formează pe copiii aristocrației care doresc să stăpânească vorbirea pentru a obține mandate politice democratice. Cuvântul este pentru ei o unealtă de reușită socială; el servește pentru a parveni.

Printre ei, se remarcă existența lui Antiphon din Atena, el însuși fiu de sofist, care interpretează visele, vorbește cu interlocutorul său, pretinde că-l îngrijește în acest mod și... nu uită să-i ia bani pentru acest miracol!

Sofistul își asociază numele unei imagini rămase platoniciană, dar nu numai platoniciană: el numește pe cel care utilizează procedee retorice pentru a obține asentimentul celui care-l ascultă. În *Contra logicienilor* (I, 87), Sextus Empiricus face o analiză riguroasă a gândirii lor și încheie spunând că aceștia eșuează pe ruina adevărului... Are dreptate.

Nu ne vom mira că la Roma nu au existat niciodată sofiști. Retori, da. Dar nu sofiști. Desigur, diferența este uneori neînsemnată între unii și ceilalți, iar *Arta oratorică* a lui Quintilianus nu este lipsită de procedee, de dibăcii, de tehnici, de metode pentru a construi bine un raționament independent față de adevăr.

Dar Quintilianus critică deschis toate definițiile date retoricii care o prezintă ca pe o artă oratorică nevizând pur și

simplu decât să convingă, nu contează ce. El scrie: „... numai oamenii cei mai netrebnici ar fi în stare să dea instrumente atât de periculoase pe mâna unor caractere ticăloase şi să ajute necinstea prin precepte?"[279] Pentru că este un instrument, retorica poate fi utilizată în scopuri bune sau rele. Ea nu trebuie condamnată în sine, ci față de scopurile sale, referitor la cel care o utilizează.

Alături de rațiune, cuvântul îl distinge pe om de animal. El permite deci smulgerea din natură și intrarea în cultură. Dacă vorbirea trebuie să servească să ne întoarcem spre starea animalică față de care ne-am emancipat cu ajutorul său, atunci ea este cel mai rău lucru; în schimb, dacă ea face posibile noi cuceriri asupra naturii și permite realizarea unor progrese în cultură, atunci este cel mai bun dintre lucruri.

Quintilianus precizează – și este fundamental – că nu separă deloc „ideea de orator de bărbatul corect"[280]. Sofiștii vând unelte pentru a reuși; după el, retorii ne învață moduri de a raționa, de a vorbi, de a gândi, de a demonstra, de a argumenta, de a expune pentru a învinge și a convinge bineînțeles, dar impunând adevărul.

Citim sub pana sa justificări ale uzului falsului știind că-i vorba despre fals, dar numai din perspectiva restaurării ordinii adevărului. Unii auditori sunt fruști, grei de cap, de rea-credință, interesați, trebuie să umbli cu șiretlicuri pentru a-ți impune adevărul. Quintilianus apără deci în mod paradoxal minciuna când își propune să instaureze sau să restaureze adevărul.

Ar trebui să ne interzicem acest recurs și să riscăm de a ne lipsi să facem să triumfe adevărul? Sau ar trebui să nu mințim niciodată știind că am putea astfel face să câștige

---

[279] Quintilianus, *op. cit.*, vol. 1, II, 15, p. 189 (*n. t.*).
[280] *Ibid.*, vol. 1, II, 17, p. 209 (*n. t.*).

cauza erorii? Retorul răspunde: scopul care este adevărul justifică toate mijloacele retorice...

Să revenim asupra noțiunii de probitate la care face referință Quintilianus: ce înseamnă acest cuvânt? Etimologia trimite la latinescul *probitas* care înseamnă *integritate*. Ea este „calitatea care constă în a fi respectate scrupulos regulile moralei sociale, datoriile impuse de cinste și dreptate", ne spune Alain Rey în *Dicționarul cultural în limba franceză*. Ea este asociată cu alte calități: „echitate, onestitate, integritate". Contrarele sale sunt: „incorectitudine, perfidie, fraudă, infidelitate, necinste".

Desigur, definiția lui Alain Rey poate fi comentată. Căci putem respecta scrupulos regulile moralei sociale, considerând în același timp că una sau alta dintre aceste reguli intră în contradicție cu datoriile impuse de cinste și dreptate. Trebuie atunci s-o alegem pe una sau pe cealaltă: să ascultăm de o prescripție pe care o considerăm injustă sau, în numele ideii de cinste și de justiție, care sunt mișcătoare și schimbătoare ca toate lucrurile, inclusiv regulile sociale, să nu ascultăm... din probitate!

Să ne amintim de Sofocle. Nimeni nu va contesta că Antigona a fost o femeie probă, dar, refuzând interdicția publicată de Creon de a da o sepultură fratelui său Polinice, ea manifestă într-un mod care va deveni exemplar o probitate ce face să treacă onestitatea și dreptatea înainte de toate, inclusiv și, mai ales, înaintea regulilor moralei sociale. Tocmai pentru că aceste două virtuți sublime, cinstea și justiția, acționează ca fier de lance etică, morala poate genera aderarea celui mai mare număr.

*

Paralel cu propunerea lui Alain Rey, citim de asemenea aceasta în definiția probității date de *Tezaurul*

limbii franceze: „Vorbind despre o calitate morală exercitată față de celălalt. Echitate care te face să cinstești bunul celuilalt, să respecți drepturile și datoriile justiției. Sinonime: echitate, onestitate, incoruptibilitate, integritate". Apoi: „Vorbind despre o calitate morală exercitată față de sine în raport cu ceva. Rigoare, exactitate folosită pentru a fi cât mai aproape de adevăr și de dreptate. Sinonime: onestitate, loialitate, rectitudine". Înțelegem că după ravagiile deconstrucției, această virtute n-are bună reputație: să-ți impui ceva? Care, în plus, este rigoarea? Și, colac peste pupăză, exactitatea? În fine, adevărul? Haida-de...

Dacă această virtute s-a demonetizat, este pentru că ideea însăși de sacru care o făcea posibilă la Roma a dispărut... De fapt, în mod originar, sacrul făcea posibil contractul. În vremea regalității romane, *Fides* dispune de templul său construit de regele Numa lângă Capitoliu. Templul lui Iupiter nu este departe; normal, *Fides* este unul dintre atributele sale. Invocând numele acestei divinități care protejează contractele, depui jurământ cu mâna dreaptă. Textele care sunt semnate invocându-i puterea și care privesc statul și relațiile sale cu celelalte state sunt păstrate în sanctuar.

Titus Livius ne informează că se sărbătorește această virtute în zilele cu lună plină pentru că-i convine cel mai bine lumina cea mai mare. La idele lui octombrie, flaminii, altfel spus preoții consacrați, o celebrează într-o ceremonie specială: doi cai albi trag un car pe care au luat loc acești flamini ale căror mâini sunt înmănușate în lână albă pentru a anunța puritatea contractelor semnate. La Roma, a da mâna dreaptă înseamnă că-ți angajezi cuvântul și că ești de bună-credință. Titus Livius povestește mai multe episoade în cursul cărora mâna dreaptă strânsă echivala cu angajamentul și promisiunea. Cicero vorbește și el despre „strângerile de

mână, care de obicei sunt dovada bunei-credințe"[281]. Atunci când un popor era bătut de Roma și se supunea, învinșii întindeau mâna dreaptă spre învingător. Strângerea de mână pe care o cunoaștem, bineînțeles, moștenește acest obicei care există din vremea Romei regale.

Regele Numa leagă *fides* de religie pentru ca acordurile efectuate fără martori oculari să poată totuși dispune de martor în persoana, dacă pot spune astfel, a unui zeu. În *Antichități romane*, Dionis din Halicarnas scrie: „Oricum, buna-credință a fost considerată un lucru într-atât de sacru și de pur, încât jurământul pe propria bună-credință devine pentru fiecare cel mai important lucru și mai puternic decât orice mărturie"[282]. Dacă din întâmplare apare un litigiu între două persoane, este de-ajuns ca una dintre ele să recurgă la *fides* pentru ca orice recriminare să devină imposibilă.

Ceea ce se întâmplă între două persoane care contractează este deci mai puțin o treabă pur și simplu între oameni decât o treabă de oameni trăind sub privirea zeului. Dacă-ți calci cuvântul dat, îl escrochezi, desigur, pe cel cu care ai contractat, dar problema este mai degrabă zeul pe care-l trădezi.

Totuși, de la Euhemeros (pe la anul 300 înaintea erei noastre) și *Istoria* lui *sacră* care a ajuns, din păcate, până la noi doar sub formă fragmentară, știm că zeii mitologiei au poate ca sursă zeificarea marilor regi sau a figurilor majore. După euhemerism, care caracterizează această doctrină, a trimite la Iupiter ar însemna să faci apel la ceea ce, într-un mare om, a fost demn de a fi zeificat și celebrat în mod

[281] Marcus Tullius Cicero, *Filipice. Discursuri împotriva lui Marcus Antonius*. În românește de Dumitru Crăciun, studiu introductiv de G. Guțu, București, Editura pentru Literatură Universală, Clasicii Literaturii Universale, 1968, Filipica a XI-a, II, 5, p. 169 (*n. t.*).

[282] Dionis din Halicarnas, *Antichități romane*, II, 75. Traducere din limba ebraică de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

ipostaziat într-o formă divină. Astfel încât a-l lua pe acest zeu roman ca mărturie *fides* ar fi de fapt să trimiți la ceea ce a fost mare într-un om și care poate fi solicitat pentru a obține măreția între ceilalți oameni.

*

Fides se referă la contracte, la război, la relațiile internaționale, la cuvântul dat, la Republică, la solidaritatea civică, la cetate, la ospitalitate, dar și la căsătorie ori la prietenie. Știm că la Roma celebrarea căsătoriei și relația amicală ocupă un rol major.

Ce fidelitate îi datorează soția soțului? Fidelitatea corpului, bineînțeles, dar și pe cea a sufletului: să nu se dăruiască altui bărbat, riscând o sarcină ilegală care ar perturba grav transmiterea ereditară, deci ordinea socială, dar nici să nu dăuneze soțului său furându-l, delapidându-i bunurile, aţâțând intrigi contra lui, neasistându-l în momentele de slăbiciune sau de disperare. Căsătoria este locul și momentul schimbului acestei promisiuni de fidelitate. În cursul ceremoniei, soții au mâinile împreunate.

Să precizăm totuși că societatea romană nu este nici libertară, nici egalitară, nici feministă și nici matriarhală – care societate era de altfel așa în acea perioadă? Sau chiar până astăzi? Prin urmare, acel contract angajează mai mult femeia decât bărbatul. Bărbatul datorează protecție, care este o virtute mai activă; femeia, fidelitate, o virtute mai pasivă.

Dar Roma organizează simbolic numeroase dispozitive în funcție de perechea activ *versus* pasiv. Activitatea este pozitivă, pasivitatea, negativă. Ca urmare, homosexualitatea nu este nici bună și nici rea în sine, ci condamnabilă pentru cel ce ocupă rolul pasiv și primește, apoi comprehensibilă pentru cel care deține rolul activ și dă. Chitanța de descărcare este deci oferită sodomitului și nu sodomizatului,

corupătorului, dar nu și celui corupt, penetrantului, dar nu și penetratului.

Fides evoluează cu vremea. Austeritatea epocii regale lasă loc la mai multă egalitate o dată cu Republica. Treptat, căsătoria asociază mai puțin nume, averi și familii cât persoane care împărtășesc sentimente.

Această sublimă virtute, *fides*, joacă de asemenea un rol major în prietenie. Ea presupune loialitatea. Se spune despre un prieten care nu este loial că este perfid. Ce este loialitatea? Ea presupune practici precum constanța în demonstrarea dovezilor de prietenie, exactitatea în achitarea datoriilor față de prieten, practica scrupuloasă a acestei prietenii, respectul intereselor prietenului, interzicerea aducerii aminte a binefacerilor oferite, sinceritatea în sfaturi, sprijinul neclintit, protejarea persoanei și a familiei sale, întrajutorarea permanentă, bunăvoința reciprocă. Ea este, deci, în centrul iubirii și prieteniei.

Intermediul 4

Viața dublă a lui Seneca

Seneca a scris pentru a fi contrarul a ceea ce a fost. Cu textele sale, filozoful taie în marmură o sculptură la care omul n-a ajuns. Dacă, din întâmplare, n-am fi știut nimic din viața lui Seneca și nu l-am cunoaște decât prin scrieri, atunci l-am fi putut lua drept un sfânt. Dacă n-ar fi rămas decât *Scrisorile către Lucilius*, ar fi fost fără dificultate profetul unei mari și frumoase religii fără cer și fără zeu.

Dar iată că acest om, extrem de bogat și considerabil de puternic, preceptor al lui Nero copil și sfătuitor al aceluiași devenit împărat, care a fost la vârful puterii, ba chiar mai presus decât puterea, de vreme ce a uneltit intrigile imperiale neezitând în trecere să comanditeze asasinate, acest om a lăsat urme – și ele sunt departe de a fi cele ale unui filozof...

Virtutea, pentru filozof, a fost mai mult o chestiune de cuvinte și de cărți, de hârtie și de învățăminte decât de practică. Și, fără surpriză, Seneca a fost un filozof ale cărui cuvinte îi biciuiau pe cei care nu erau așa decât în vorbe, pentru a rezerva calitatea de filozof doar celor care duceau o viață filozofică. A sa a fost cea a unui om legat de toate perfidiile puterii, iar filozofia a fost adesea în existența sa ocazia de a exercita un talent retoric care nu viza decât textele și nicidecum viața.

Pe hârtie, Seneca a fost poet, dramaturg, tragedian, filozof. Deci un om de texte. În registrul filozofic, n-a existat la el nici un manuscris care să nu fi fost ocazionat de o intenție de scris clară. Fie că scrie despre mânie sau clemență, binefaceri, durata vieții sau viața fericită ori liniștea sufletului, întotdeauna o împrejurare explică de ce s-a așezat la masa de scris. Scrisul lui Seneca este utilitar.

Opera sa este intim legată de viața politică, de relația sa cu împărații în general și cu Nero în particular.

Este deci ușor, așa cum a făcut-o Pierre Grimal, ca adevărat gaullist având simțul unui stat ideal, să explici fără întrerupere toate contradicțiile filozofului prin coerența unui om de stat care avea mai mult ca toți ceilalți simțul interesului general, pe cel al bunului public, un simț ascuțit al rațiunii de stat și al necesității de a împiedica dezordinea, pasiunea pentru pacea socială care face ca, în numele prevenirii oricărui război civil, se duce o politică în care acțiunea îndrăzneață și intriga, asasinatul și instrumentalizarea legăturilor trupești, numirea prietenilor în posturi strategice și îmbogățirea personală sunt monedă curentă, apoi o emblemă a Imperiului.

Bătrân, îndepărtat de la putere, pus pe tușă de Nero pe care-l educase ca preceptor, apoi îl sfătuise ca principe, Seneca se preface că organizează o retragere din care, în *Scrisorile către Lucilius*, își invită discipolul să facă inversul a ceea ce făcuse el însuși în cursul întregii sale existențe. Este adevărat că, neducând o viață filozofică, știa cum trebuie să procedeze pentru a-i invita pe ceilalți să obțină ceea ce nu știuse el: să devină un om liber, autonom, suveran, când el însuși fusese dependent, aservit, supus – dar enorm de bogat și de puternic. Ăsta a fost prețul de plătit.

Seneca se naște la Cordoba în anul 1 înaintea erei noastre. Tatăl său, cunoscut sub numele de Seneca Retorul, a publicat cărți despre care s-ar spune astăzi că ar fi de cazuistică; mama sa aspiră la lucruri spirituale, dar soțul său o descurajează; mătușa sa, foarte prezentă, foarte afectuoasă, a fost o a doua mamă pentru el.

În primii doi sau trei ani ai vieții, sosește la Roma unde, adolescent, urmează cursurile pitagoreicului Sotion. Timp de un an, refuză să mănânce carne și se convertește la

vegetarianism – un punct cunoscut al doctrinei discipolilor lui Pitagora, pentru care reîncarnarea și transmigrația sufletelor nu ne pun la adăpost de a ne devora bunicul mâncând un cotlet de porc. Renunță la stridii, la ciuperci, la parfumuri, la vin, la băile romane – prea mult lux, prea mult superfluu, prea multă inutilitate. Însă își va schimba părerea…

La insistența tatălui său care detestă filozofia, renunță la această disciplină pentru a evita de a fi sâcâit ca discipol sectant al cultelor orientale pe care Roma le prigonește din cauza caracterului lor comunitar, deci asocial. Nici vorbă să treacă drept un sectant al unei comunități egiptene sau evreiești, ceea ce ar împiedica orice carieră oficială și onorabilă la Roma. Face studii de drept pentru a deveni avocat.

Seneca se dovedește de o sănătate șubredă. Tușește, scuipă, cunoaște episoade febrile neexplicate. La acestea adaugă pe la vârsta de douăzeci de ani ceea ce s-ar putea diagnostica astăzi drept o depresie nervoasă. În toată existența sa, trece prin crize de sufocare care pot dura o oră. Poate astm. Este suicidar. Familia îl trimite în Egipt unde clima, se spune, vindecă acest gen de afecțiuni. Rămâne acolo cinci ani.

Acea ședere în Orient nu poate să nu genereze la el deschiderea spre o lume care nu este cea a Romei. Iudaismul, de exemplu, cultele cu mistere, ermetismul, ocultismul, cultul solar constituie tot atâtea alternative la retorică sau la filozofia care se practică în cetatea imperială. El pare să-și revină din acest moment depresiv și suicidar, dar va trebui să-și construiască toată viața pe baza unui corp care este departe de a plesni de sănătate.

Înapoiat la Roma, optează pentru o viață mondenă. Experimentează succesele pe care le poate avea în capitală: excelează în retorică, este un formidabil orator, este de acum

înainte un avocat temut și apreciat. Intră atunci în cariera politică devenind chestor la vârsta de douăzeci și cinci de ani. Bineînțeles, parcurge cariera onorurilor: funcția de tribun, cea de pretor, cea de consul. Ca o urmare logică, este numit senator.

În fiecare seară, după principiul stoic, își efectuează un examen de conștiință. Printre multe altele, creștinismul a recuperat acest exercițiu spiritual care permitea, la căderea serii, să examinezi distanța care separă idealul de realitate. Dispunem de principii, ne revendicăm de la o școală, aderăm la o spiritualitate: cum ne-am comportat în timpul zilei față de doctrină? Practica a confirmat sau a infirmat teoria?

Ne lipsește un manuscris care să fi consemnat asemenea exerciții! Căci stoicul care vrea să fie el pare că trăiește departe de învățăturile școlii sale. Discipolii lui Kleanthes ar trebui să trăiască în asceză și austeritate, în sărăcie voluntară și în refuzul onorurilor; Seneca se umflă-n pene sub opulența Imperiului, este extrem de bogat, duce o viață mondenă, acumulează funcții onorifice, urzește intrigi și uneltește murdare lovituri politicianiste pe lângă împărat.

Lingușitori ai filozofului, precum Pierre Grimal, recurg la doctrina stoică pentru a îndreptăți ceea ce n-ar constitui nici o contradicție, dar care ar arăta în schimb o ortodoxie pe linia doctrinei Porticului.

Ei convoacă de fapt *preferabilele*, noțiuni care provin dintr-o evoluție a doctrinei de la o rigoare prea mare spre o practică mai suplă. În absolut, este vorba de a-și supune voința ordinii lumii și anume: legea divină care organizează cosmosul. Restul este deci indiferent, dar există unele lucruri mai indiferente ca altele! Există lucruri indiferente absolute și altele, indiferente relative: lucrurile relativ indiferente sunt cele preferabile. Idealul apărând ca prea ridicat, pragmaticii îl reevaluează prin scădere: deci există idealul, binele care este conform naturii, și realitatea care oferă preferabilele,

altfel spus lucrurile detașate de ideal, dar care ar trebui preferate pentru că asigură conformitatea cu natura și favorizează virtutea. Acestea sunt frumusețea, sănătatea, bogăția...

Altfel spus: idealul stoic invită la sărăcia voluntară, dar bogăția este preferabilă pentru că permite să faci Binele în jurul tău; el nu prevede că-ți poți ucide seamănul, dar preferabilul justifică faptul că ai sfârșit-o cu Agrippina care a avut prostul gust de a nu muri într-un atentat pe care Nero și Seneca l-au urzit contra ei, pentru că dispariția sa ar fi permis evitarea unui război civil pe care, în caz contrar, ea n-ar fi scăpat ocazia de a-l instiga mobilizând senatul contra împăratului – deci contra lui Seneca. Se vede de aici că stoicismul grec originar își ia libertăți cu idealul în profitul unei ajustări la real.

Dacă Seneca este condamnat la opt ani de exil în Corsica, este pentru că a preferat prea mult preferabilele sănătoasei și înțeleptei doctrine stoice! Împăratului Caligula nu-i place de Seneca: prea la vedere, prea bogat, prea celebru, prea monden, prea iubit de femei. Invidios pe succesele sale, Caligula are intenția s-o termine cu el, dar se decide să-l lase în viață, crezând că sănătatea sa precară îl va învinge foarte repede. Însă moartea îl va strânge pe împărat înaintea filozofului. Seneca abandonează cariera de avocat. Puțină vreme după aceea, își pierde tatăl. Este căsătorit, apoi tată de familie.

Claudius îi urmează lui Caligula și ia lucrurile în mână. După moartea împăratului care și-a ridicat calul la demnitatea de consul, Seneca scrie *Despre mânie*. Cu acest text, el începe o carieră de autor înzestrat să dea palme cadavrelor celor puternici care nu mai sunt primejdioși. Devine director de conștiință al unor „tineri fermecători și înțelepți", după cum scrie Auguste Bailly în *Viața lui Seneca* [1929]. Își pierde atunci fiul și doi nepoți.

Cu ajutorul soției sale Messalina, Claudius – care va suferi și el *post mortem* răzbunarea literară din partea lui Seneca –, invocă o afacere de adulter între filozof și una dintre surorile lui Caligula, Iulia, cu care el întreținea relații „foarte insistente și foarte amicale", ne spune Bailly, care precizează, de asemenea, probabil pentru a încerca să-l scoată basma curată pe filozof dintr-o relație amoroasă, că era „admirabil de frumoasă", că avea douăzeci și trei de ani și că el era mai mult decât cvadragenar – tot atâtea motive, de fapt, de a paria pe o relație castă! Cu atât mai mult cu cât Iulia nu se preocupa de morală și se culcase și cu fratele său Caligula! În egală măsură ar fi putut să-i vină ideea să-l pună pe Claudius în patul său, dar Messalina nu era deloc de acord. Senatul ia în considerare pedeapsa cu moartea pentru Seneca; Claudius îl potolește și decide un exil în Corsica. Acesta va dura opt ani.

Unul dintre poemele sale atestă: Seneca a detestat Corsica. Vorbește despre stânci îngrozitoare și despre arșița plajelor, despre „oribila ședere", despre torenții care seacă vara complet, despre primăverile fără umbră și verile fără recolte, despre toamnele fără fructe și despre iernile înghețate, despre lipsa pâinii și a lemnului de foc sau a fântânilor răcoroase. Și apoi, acolo nu se vorbește latina, ci o limbă pe care o consideră barbară – limba heteroclită a grecilor, ligurilor, spaniolilor sau a colonilor romani...

Omul care face elogiul vieții simple, frugale, sobre, austere, filozoful care biciuiește bogățiile, onorurile, intrigile de curte, gânditorul care laudă meritele naturii, ale cosmosului, ale vieții indexate la ordinea lucrurilor, acea ființă, deci, suferă de condițiile pe care i le impune exilul, în timp ce filozofia la care subscrie face din ele un ideal, un model. Seneca, prefăcându-se că respinge viața mondenă, nu aspiră decât s-o regăsească.

În Corsica, el scrie două texte: o *Consolație către Helvia*, mama sa, și o *Consolație către Polybiu*, personaj puțin recomandabil dar bine văzut la curte care tocmai și-a pierdut fratele. Își împănează primul text cu aluzii: elogiul a doi senatori care s-au opus tiraniei, recuperare stoică a acestor doi oameni, dintre care unul era aristotelician și celălalt, sceptic, utilizarea lui Caesar ca pe un substitut al lui Claudius, căruia îi poate atribui sentimente utile cererii sale. Îl divinizează pe împărat și i se adresează ca unui zeu abuzând de vocabularul religios. Seneca nu suportă exilul și ar vrea ca împăratul să înțeleagă că i-ar putea face dreptate, chemându-l lângă el. Filozoful solicită, se milogește, roagă – altfel spus arată că este departe de a merita calitatea de filozof stoic... Jucându-și rolul, Claudius îl disprețuiește.

În insulă, departe de mondenități și de intrigi, Seneca scrie poezie și, destul de probabil, câteva dintre tragedii. Ne gândim că *Medeea* sa ar putea fi o tragedie corsicană într-atât răzbunarea și sângele vărsat sunt afaceri insulare. Lucrează de asemenea probabil la documentarea a ceea ce va deveni *Naturales quaestiones*.

Se poartă în același mod cu a doua consolare un an și ceva mai târziu: cu aceleași sforării caută să-l îmbrobodească pe împărat a cărui clemență o solicită, un ideal stoic emblematic. Utilizează lingușeala, îi celebrează pe prietenii lui Claudius; șterge orice referință la cei care ar putea displace principelui. Se preface că nu cere mila, ci judecata care l-ar spăla de o acuzație de adulter și ar arăta că a fost condamnat pentru ceea ce n-a fost decât fidelitate politică din partea sa. Tot în rolul său, Claudius nu-l bagă în seamă.

Cassius Dio ne informează că Seneca a făcut tot ce-a putut în restul vieții pentru ca acea *Consolație către Polybiu* să fie uitată. A avut destui inamici pentru ca să nu se întâmple așa. Putem încă, din păcate pentru el, să citim acest exercițiu de lingușeală ca pe un exemplu la școală...

Va trebui să aștepte moartea lui Claudius și suirea pe tron a lui Nero pentru ca, prin intermediul Agrippinei, să se înapoieze din Corsica și să devină preceptorul tânărului împărat.

Claudius a răposat la momentul potrivit la 13 octombrie 54 după ce a mâncat ciuperci; toate sursele cad de acord că Agrippina era în bucătărie și că avusese grijă din timp ca fiul său Nero să fie adoptat de către (acum) defunctul Claudius. Filozoful poate atunci părăsi Corsica și regăsi Roma și vârfurile sale care erau drojdia societății. Fusese exilat din anul 41 până în anul 49.

Niciodată în întârziere cu o josnicie, Seneca, după ce s-a târât în fața lui Claudius viu pentru a obține de la el iertarea pedepsei, a scuipat pe Claudius mort în *Apokolokyntosis* – care s-ar putea traduce prin *Dovlecizare* [Prefacerea în dovleac a divinului Claudius]... Devenit ministru al lui Nero, filozoful își dă silința să publice acest text care nici el nu-i face cinste.

Seneca pune sufletul lui Claudius să scape ca un vulgar pârț urmat de diaree; își bate joc de infirmitatea sa – împăratul șchiopăta și era gângăvit; îi ridiculizează vocea pe care o asimilează cu strigătul răgușit al animalelor marine; zeflemisește modul său barbar de a se exprima; îl acuză de monstruozități – ceea ce este destul de puțin în mintea unui om care lăuda binefacerile *Liniștii sufletului*...

Acestui asasinat al unui om mort, filozoful care ne este prezentat drept stoic, îi adaugă ditirambul unui om viu – un om viu puternic, de vreme ce este vorba despre Nero. Seneca îl face un elogiu fără contraste sau subtilități: Claudius era un monstru, Nero va fi un zeu. Filozoful scrie elogiul lui Claudius... citit de Nero, fiul său adoptiv. Agrippina veghează împreună cu Seneca: trebuie să-l formeze pe acest împărat pentru a face din el un om pe care să-l aibă la mâna lor. Apărătorii lui Seneca văd aici dovada simțului său

ascuțit despre stat; mai puțin neghiobi, putem vedea mai ales urmarea traiectoriei sale de curtean.

Amintindu-și că în Egipt faraonul este asimilat soarelui, Seneca, pe același principiu, încearcă să facă din Nero o divinitate solară. Ne putem imagina că filozoful a căutat să restaureze diarhia de tip augustan lucrând la echilibrarea puterilor între împărat și senat; acel proiect solar dovedește clar că Seneca acționa mai mult în favoarea puterii personale a împăratului decât a unui echilibru adevărat. Împreună cu Agrippina, filozoful începe să-l divinizeze pe împărat.

Seneca scrie atunci un text de o lingușeală fără egal. Să vedem cum îl pune el să vorbească pe Apollo-Febus, soarele, despre Nero:

„trăiască mai mult decât toți muritorii
Cel care-mi seamănă mie la chip și-i frumos ca și mine,
Fără a-mi fi mai prejos în cântare sau glas. El reda-va
Veacuri ferice trudiților oameni legilor graiul.
Tocmai ca Lucifer ce risipește fugarnice astre
Sau ca și Hesperus ce se ivește-ntre stele rentoarse;
Tocmai cum – după ce neguri gonind, Aurora roșcată
Ziua restituie – Soarele lumea contemplă cu fală
Și din incintă își scoate afară îndată teleaga,
Astfel apare și Cezar, pe-un astfel de Nero admiră
Roma. Obrazul său strălucitor cu o blândă văpaie
Arde, la fel ca frumosu-i grumaz sub șuvoiul de plete"[283].

Puterea era la îndemână; Agrippina jubila; Seneca de asemenea. Ghiveciul de ciuperci fusese eficace – pentru a comenta pregătirea unei asemenea mese, Pierre Grimal vorbește despre rațiunea de stat...

---

[283] Lucius Annaeus Seneca, *Apokolokyntosis* – Petronius, *Satyricon*. Traducere, prefață și note de Eugen Cizek, București, Editura pentru Literatură, Biblioteca pentru toți, 1967, IV, p. 11 (*n. t.*).

Nero are optsprezece ani. Seneca se preface a crede că-l poate educa la stoicism și a face din el un rege-filozof; acest proiect îi permite de fapt să se consacre filozof-rege. Scrie *Despre clemență* pentru a-l iniția pe Nero în înțelepciunea Porticului, știind în același timp că mama sa l-a ucis pe tatăl său pentru ca el, Nero să ocupe acest loc. Seneca îl transformă pe Nero în divinitate solară; caută să convertească senatul la această religie atât de puțin romană. Pregătește astfel fără să știe covorul roșu ontologic pe care va călca împăratul Constantin.

În scurtă vreme, Nero se dovedește mai puțin un om atins de grația stoică și mai mult un diletant care cântă acompaniat de o liră și se produce pe scenă ca actor excesiv de machiat, spre marele prejudiciu al senatorilor care nu-și vin în fire de mirare după o asemenea decădere.

În teatrul unde împăratul se exhibă, ridiculizându-și funcția, o clică de tineri aristocrați a fost plătită pentru a-l aplauda pe bufon. Seneca este în tribună; el aplaudă împreună cu cei pe care i-a acoperit cu bani pentru a striga ura și bravo.

Pentru toate aceste trăsnăi, Seneca primește cadouri splendide de la împărat. El, care era dintr-o familie bogată, se vede acum posesorul uneia dintre cele mai mari averi ale Imperiului. Hagiografii legitimează aceste bunuri afirmând că subliniază și ele preferabilele, pentru că-i permit să facă bine în jurul lui. Dar în zadar căutăm în viața sa ce operă o fi fost creată și hrănită cu această sumă de bani acumulată. Nu este nici o dărnicie și nici o binefacere în această viață atât de puțin filozofică a filozofului.

Seneca țese intrigi și în iubirile tânărului Nero. Din motive politice, împăratul a fost căsătorit cu Octavia, fiica lui Claudius, tatăl său adoptiv, dar n-o iubește. I-o preferă pe Acteea, o libertă. Seneca face necesarul pentru a deveni intim cu aceasta din urmă pentru a-l influența. Pentru a ascunde această aventură Agrippinei, el inventează o poveste cu un

amant fictiv între unul dintre prietenii săi și Acteea pentru a abate atenția mamei lui Nero. Apoi, la douăzeci și doi de ani, Nero trece la Poppaea, o rivală a mamei sale Agrippina care nu găsește nimic mai bun de făcut decât să-și seducă propriul fiu…

Agrippina ia măsuri de precauție pentru a recupera puterea pentru ea: urzește intrigi în favoarea lui Britannicus, un fiu al lui Claudius și al Messalinei, pe care Nero pune să fie otrăvit. Seneca recuperează o parte dintre bunurile mortului și își sporește averea cu imense proprietăți în Egipt, care se adaugă la cele pe care le stăpânește deja în Latium și în Campania.

Însoțit de o trupă de petrecăreți, Nero se deghizează în sclav, merge în tripouri, în bordeluri, bea în taverne, jefuiește magazine, îi ciomăgește pe oamenii din cartierele sordide, se bate cu hamalii sau cu soldații, se lasă posedat sexual de mateloți.

Între timp, Seneca guvernează liniștit. Numește oameni de-ai lui peste tot în posturile înalte ale Imperiului. În grădina sa romană, în numeroasele sale vile luxoase, primește musafiri și filozofează; este ascultat, este flatat. Văduv, s-a recăsătorit cu Paulina, o tânără frumoasă și o partidă bună, evident.

În cele din urmă, Nero își asasinează mama cu ajutorul lui Seneca – care devine consul. Implicat în acel omor, pus sub acuzare de senatori, împresurat de criticile *vox populi*, detestat de invidioși și de geloși, urât de cei care îl înconjoară pe Nero, Seneca simulează că organizează ceea ce nu poate evita: părăsește scena politică și se retrage pentru a-și scrie *Scrisorile către Lucilius*.

Îi mai rămân trei ani de trăit. Îi consacră edificării propriei statui. Iată ce propovăduiește: trebuie să disprețuim gloria, onorurile și bogățiile; trebuie să stăm departe de cei

puternici și de curte; trebuie să fim înțelepți și desprinși de lucrurile acestei lumi; trebuie să cultivăm prietenia; trebuie să ne detașăm de pasiuni – și tot catehismul stoic care urmează.

Dar Seneca și-a petrecut viața iubind gloria și onorurile; a acumulat bogății fără să le dea niciodată o întrebuințare filozofică; și-a trăit viața în compania celor puternici și a curții și, în acest scop, a ucis și a pus să se ucidă, apoi a acoperit numeroase alte crime; a fost ghidat de pasiuni triste până la a scrie sub dictarea resentimentului toată lucrarea *Apokolokyntosis*, sau la a redacta sub semnul lingușelii discursul funebru al lui Claudius; n-a avut aproape deloc prieteni adevărați, doar protejați, obligați, curteni care, în fiecare dimineață, veneau să-i facă vizite politice; a flatat și a fost flatat.

Piso este arestat din cauza unei conjurații contra lui Nero; unul dintre conjurați lasă să se înțeleagă că Seneca ar face parte din ea. Întrebat de împărat, filozoful neagă. Nero îi dă lui Seneca ordinul să moară. Filozoful se supune. Moartea sa devine emblema vieții sale.

Cu această sinucidere, omul care a fost implicat în cele mai sordide intrigi ale Imperiului trece drept o victimă a lui Nero pe care istoria l-a exagerat, prezentându-l ca pe un tiran vinovat de incendierea Romei și de masacrul creștinilor, în timp ce el n-a fost cu nimic responsabil. În Europa, nu lupți contra mitologiei, mai ales când ea este purtată de industria cinematografică a *peplumului*. De industria *peplumului*, dar și de ceea ce îi ținea loc înainte, altfel spus pictura.

Cu *Moartea lui Seneca* David pictează efectiv o icoană occidentală. Corespondentul păgân al lui Hristos moare ca victimă ispășitoare a unui regim corupt – ca și cum filozoful nu i-ar fi fost însuși sufletul blestemat! Acest filozof care a scris ca un filozof, a vorbit ca un stoic și a trăit ca un satrap,

prieten al satrapilor, își salvează viața prin această imagine: el este victima ispășitoare, mielul căruia i se taie beregata, bietul filozof victimă a tiranului și care moare pentru a șterge păcatele Romei antice.

În secolul al IV-lea, i se inventează o corespondență cu sfântul Pavel; este o ficțiune, desigur. Dar această gândire stoică produsă de un om care a fost atât de puțin stoic pare fixată pentru eternitate în moartea filozofului care ar fi ispășit vina de a fi fost filozof pe lângă un tiran inaccesibil filozofiei și înțelepciunii.

Tacitus i-a raportat sfârșitul; relatarea sa îl hrănește pe pictorul David, bineînțeles. La anunțarea morții sale decise de Nero, Seneca își cheamă medicul. Soția sa Paulina dorește să-l însoțească în această ultimă călătorie. În *Anale*, Tacitus relatează reacția filozofului: „Eu îți arătasem mijloacele de ușurare a vieții, dar tu preferi onoarea de a muri; nu-ți voi invidia exemplul. Să avem amândoi o egală fermitate, sfârșind cu bravură; mai strălucit însă va fi sfârșitul tău"[284]. Frumoasă reacție, precum antichitatea…

Medicul le deschide venele la amândoi. Fără surpriză, suntem în imaginea pioasă, Paulina plânge; fără surpriză, deci, stoicul cere ca soția sa să fie dusă în încăperea vecină – trebuie aprovizionată buna și frumoasa imagine pioasă: Paulina este Xantipa lui Socrate sau Phyllis a lui Aristotel – o sâcâitoare a filozofului; sângele nu curge destul de abundent, moartea întârzie să vină; Seneca pretinde cucută; bea din ea; tot nu moare; profită, pozează pentru eternitate și vorbește cu prietenii; filozoful este bineînțeles calm și senin, stoic, așa se cade – trebuie să vorbească despre constanța înțeleptului sau despre seninătatea în fața morții; scalpelul și cucuta nereușind să-l facă pe filozof să decedeze, Seneca solicită o baie caldă pentru a accelera circulația în bătrânul

[284] Tacitus, *Anale*, *op. cit.*, XV, 63, p. 442, *vide supra* (*n. t.*).

său corp descărnat. Moartea îl ia în cele din urmă. Intră în eternitate ca personajul metaforic al sinuciderii la romani. O bună operație care îi atrage până astăzi reputația unui filozof care *a trăit ca* un stoic.

Să precizăm de asemenea pentru a isprăvi cu aceste prefăcătorii că, în spatele tejghelei filozofice, Paulina își pansează rănile și că tânăra femeie bogată îi supraviețuiește mai mulți ani bătrânului său soț. Tacitus relatează că ea se supune astfel lui Nero care i-ar fi declarat că n-are nimic contra ei. Ea s-ar fi mulțumit deci să asculte de împărat renunțând la sinucidere, deci neținându-se de cuvântul dat soțului său... O asemenea ipoteză presupune că, în urgența sinuciderii, Nero ar fi dispus de echivalentul unui telefon mobil pentru a conduce lucrurile de la distanță și la minut. Tacitus este foarte amabil, dar puțin credibil. Înțelepciunea este o meserie dură...

3

A IUBI

Șarpele viril al lui Gracchus

Ce înseamnă să iubești cu adevărat?

Plinius cel Bătrân relatează gestul sublim pe care un soț i l-a oferit într-o zi soției sale ca dovadă de iubire adevărată în *Naturalis Historia* (Cartea a șaptea, 36), Plutarh în „Tiberius Gracchus" (I, 4-5), Cicero în *De divinatione* (I, XVIII și, pentru a zeflemisi divinația: II, XXIX) și Valerius Maximus în *Vorbe și fapte memorabile* (IV, VI). Această istorioară povestește ceea ce este în ochii mei acel sentiment despre care mulți vorbesc fără a-l fi cunoscut vreodată: să preferăm propria moarte morții celuilalt pentru a nu trebui să-i supraviețuim, altfel spus să evităm să trăim ceea ce ar trebui să trăim fără el sau fără ea.

Să-l lăsăm să vorbească pe Valerius Maximus: „Tiberius Gracchus, prinzând în casa sa doi șerpi, mascul și femelă, a fost informat de un haruspiciu că, eliberând masculul, soția sa își va afla pe dată sfârșitul, iar dacă va elibera femela, el însuși își va afla grabnic sfârșitul; conformându-se părții profeției, benefică mai curând soției decât lui, a poruncit să fie ucis masculul, iar femela să fie slobozită și s-a resemnat ca, prin uciderea șarpelui sub privirea sa, el însuși să piară. Așa că nu știu dacă aș putea spune că Cornelia a fost mai norocoasă, fiindcă a avut un asemenea soț, sau mai nefericită, fiindcă l-a pierdut"[285].

[285] *Op. cit.*, IV, VI, 1. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

Cornelia, care nu era nici mai mult nici mai puțin decât fiica lui Scipio Africanul, avea treizeci de ani mai puțin decât Tiberius Sempronius Gracchus, care era fiu de consul și de două ori consul el însuși. Plinius cel Bătrân precizează că soțul ei l-a anunțat pe haruspiciu că soția sa este tânără și că astfel va putea zămisli după moartea sa – dar ea l-a urmat în mormânt numai patru ani mai târziu... Aveau doisprezece copii, ne spune Plutarh. Văduvă, a refuzat propunerea de a se recăsători pe care i-a făcut-o mai târziu regele Ptolemeu. Ea și-a văzut murind toți copiii, cu excepția unei fiice. Cei pe care îi cunoaștem în istorie ca fiind Gracchii erau fiii săi. Aşchia nu sare departe de trunchi...

Nici o nevoie să facem apel ca Platon la Idei pentru a explica Iubirea – cu atât mai mult dacă se consideră că Iubirea cu majusculă poate foarte bine să existe fără gesturile de iubire care o constituie! Suntem la Roma și nu ne încurcăm cu înfloriturі conceptuale, nu ne jucăm cu ideile ca niște copii cu arșicele, relatăm o poveste educativă, iar morala sa îl face pe fiecare să înțeleagă, chiar și pe cel mai naiv, ce este iubirea adevărată. Aș da totalitatea *Banchetului* lui Platon, subtitrat *Despre iubire* – să reamintim –, pentru aceste câteva rânduri de Valerius Maximus! Ce spun, dau opera completă a autorului lui *Parmenide* numai pentru această istorie concentrată într-o frază făcută din câteva cuvinte, cele mai simple, șlefuite în marmura unei latine care este cea a austerului Aurelius Victor... Căci ideea de iubire nu servește la nimic, în timp ce gestul lui Gracchus funcționează ca provizie pentru o viață întreagă.

Nu știm nimic despre filozoful Lucrețiu. Ici și colo, la colitura unui vers, zărim cu ce să schițăm un portret al acestui om fără față... Înainte de a fi răpit de moarte, prietenul meu Bernard Combeaud, care a tradus Lucrețiu pentru prima dată în franceză respectând metrica versurilor

octosilabice, avea ca proiect să scrie o biografie a acestui om plecând de la ceea ce opera lăsa să se întrevadă uneori despre el. Cu ocazia ultimei noastre conversații, i-am vorbit despre o pădure care ascunde arborele – un arbore care ar putea să ne informeze despre umbra, la el, a unei femei iubite după principiile lui Tiberius Sempronius Gracchus!

Această pădure este constituită din versurile celebre consacrate unei deconstrucții a iubirii, după cum s-ar numi astăzi. Desigur, este o deconstrucție. Nimic de obiectat, atâta timp cât nu mai rămâne nimic după trecerea acestei inteligențe originale... Dar nu atât despre iubire cât despre sexualitate, sex, chinurile și necazurile trupului, despre ceea ce-i face capricioși și ridicoli pe cei care se numesc îndrăgostiți și care nu sunt atunci, sub pana lui Lucrețiu, decât niște mașini puse în mișcare de dorințe, parcurse de fluxurile de energie simplificate la niște afinități atomice... Atomi încârligați, netezi, striați, rotunzi, lungi, ascuțiți, asociați, agățați, lansați într-un dans de simulacre care se învârt în aer și le împing pe victimele lui Venus în povestea incredibilă în care se vede că „iubirea orbește", după cum spune înțelepciunea populară.

Este acesta amorul? Sau este mai degrabă doar numele mecanismului libidoului? Și ce relație întreține amorul cu libidoul? Unul este întregul celuilalt? Iar celălalt întregul unului? Poate să existe unul fără celălalt? Și celălalt fără primul?

Această deconstrucție provine din tehnicile stoice sau epicureice care constau în a descompune complexul în elementele sale cele mai simple pentru a putea mai ușor distruge, rupe, concasa, pulveriza lucrul contra căruia vrea să lupte înțeleptul. Marcus Aurelius acționează astfel cu dorințele care îl tulbură pe cel ce vrea să ajungă la liniștea înțeleptului: mesele încărcate cu mâncăruri prețioase, cu vinuri fine, în companie galantă, de exemplu. Vulvele de

scroafă umplute, stropite de vinuri bune de Falerna lângă o creatură de vis conduc pe drumuri unde, în mod normal, n-ar trebui să se găsească filozofi, încă și mai puțin înțelepți...

Să citim aceste rânduri din *Gânduri către sine însuși*: „După cum ne formăm reprezentări despre felurile de mâncare şi despre ce se mănâncă, gândind că acesta este cadavrul unui peşte, acesta – al unei păsări sau al unui porc, şi, de asemenea, că vinul de Falerna este sucul stors din struguri şi că toga pretextă e lână de oaie impregnată cu sânge de scoică, iar în legătură cu contactul sexual, că acesta e frecarea organului sexual masculin şi secreția lichidului vâscos însoțită de o contracție; (prin urmare, cum aceste reprezentări ating lucrurile înseşi şi le pătrund, astfel putem vedea cum sunt ele cu adevărat), tot aşa trebuie să procedăm toată viața şi, când ne reprezentăm lucrurile ca prea demne de încredere, trebuie să le dezgolim, să le surprindem mica lor valoare şi să înlăturăm pretinsa credibilitate datorită căreia erau considerate de valoare. Periculoasă amăgire este trufia şi, când socoteşti mai degrabă că te ocupi de lucruri importante, atunci mai ales eşti victima iluziei"[286]. Cel căruia îi este încă foame după lectura acestor rânduri nu este făcut pentru filozofie...

Ei bine, astfel procedează și Lucrețiu pentru a deconstrui iubirea: ea este o nebunie care arată înrudirea noastră cu animalele; altfel spus: care ne instalează departe, foarte departe de meleagurile pe care se instalează filozofii ce caută înțelepciunea, ca și înțelepții care au găsit-o. Este mai degrabă terenul de joacă al măgarilor în rut și al câinilor în călduri, al armăsarilor care copulează și al șobolanilor care se împerechează... Cine va spune că măgărița, cățeaua, iapa, șobolanca sunt îndrăgostite respectiv de măgar, de câine, de armăsar, de șobolan?

[286] Marcus Aurelius, *op. cit.*, VI, 13, p. 177 (n. t.).

Lucrețiu merită într-adevăr să facă parte dintre cinicii romani, după ipoteza lui Pierre Vesperini, într-atât alege el adevărul care neliniștește, în locul iluziilor care te calmează. Nici vorbă la el, care este roman, de a sufla din trompeta angelică, de a azvârli petale de roză sau de a parfuma aerul cu rouă cerească atunci când vorbește despre iubire... Pentru lucrarea sa, el împrumută scalpelul chirurgului, securea tăietorului de lemne, ciocanul fierarului – și el filozof cu ciocanul[287]... După trecerea sa, nu mai rămâne mare lucru din umpluturile servite de obicei pe subiect! Haide să vedem...

Paginile lui Lucrețiu despre iubire se găsesc în cartea a patra a poemului său și nu este de mirare că această parte este consacrată combaterii superstițiilor... Lucrețiu știe că ficțiunile noastre atrag nefericirile care apoi ne însoțesc: suntem nefericiți deoarece credem, pentru că avem prejudecăți, pentru că sperăm. Trăim într-o lume de ficțiuni și, când realul diferă de acestea, avem tendința supărătoare de a crede că ficțiunile noastre sunt mai adevărate decât realul... Decepțiile ne sunt la înălțimea dorințelor: este de-ajuns să acționăm asupra acestora pentru a obține seninătatea la care filozofii aspiră și pe care înțelepții o cunosc.

Pentru început, trebuie să știm următoarele: ceea ce luăm drept iubire nu este adesea decât libido, dorință, vocea naturii din noi care vrea să copulăm pentru a ne reproduce și a asigura astfel perenitatea speciei. Când ne credem liberi să iubim, suntem îndemnați de planul natural care ne ia ostatici pentru a-și atinge scopul: voința speciei atacă individul care nu mai este suveran. Fiecare se crede liber, pentru că ignoră puterea naturală care îl determină – și de la Schopenhauer,

---

[287] Aluzie la Friedrich Nietzsche, *Amurgul idolilor sau Cum se filozofează cu ciocanul*, 1888 (*n. t.*).

Nietzsche sau Darwin, a ignora că suntem mai întâi mamifere este o greșeală ontologică majoră: pe acest plan, suntem deci din aceeași familie cu măgarul și măgărița, armăsarul și iapa, șobolanul și șobolanca...

Marile figuri de îndrăgostiți ale Occidentului, Tristan și Isolda, Romeo și Julieta, pot purta ficțiunea amoroasă din două motive. Primul este că povestea lor este irealizabilă din cauza situațiilor lor familiale și numai moartea face posibilă eternitatea iubirii lor, deoarece nu s-a putut realiza în timp – altminteri tânărul s-ar fi căsătorit cu tânăra înainte de a-i face prunci și amândoi s-ar fi prăbușit în trivialitatea vieții cotidiene care produce adulter și divorț precum stejarul, ghindă. Al doilea motiv, legat de primul, bineînțeles, este tocmai că n-au avut timp să zămislească, deci să-și dea singuri foc la valiză. Iubirea n-ar exista deci decât în cazul imposibilității temporale de o a trăi pe deplin și evitând activitatea genezică. Iată ceea ce va bucura pe mulți care au crezut că pot construi făcând ca toată lumea, crezând în același timp că se deosebesc de marea masă, ceea ce nimeni n-a reușit cu vechile rețete ale coabitării, generației, fidelității, monogamiei...

Lucrețiu abordează deci problema dorinței ca atomist – astăzi, el ar vorbi despre feromoni, ocitocină, dopamină, vasopresină, serotonină și alte substanțe asociate biologiei pasiunilor... Testosteronul și progesteronul l-ar fi înflăcărat pe filozoful artist, iar aceste cuvinte ar fi fost integrate în vocabularul său. Dorința amoroasă este deci în primul rând o chestiune hormonală – susținătorii teoriei genului care neagă natura și afirmă atotputernicia culturii în materie de sex își văd ficțiunea prăbușindu-se în fața evidenței că o persoană care vrea să-și schimbe sexul trebuie să se supună unui tratament hormonal, căci lectura lui Michel Foucault nu este de-ajuns ca să transforme clitorisul în penis...

Teoria epicureică a simulacrelor este validată de știință: pentru materialiștii Antichității, atomii, invizibili cu ochiul liber, sunt asociați în spațiu cu simulacrele care circulă de la o ființă la alta, de la o inteligență la alta, furnizând informații atomice decodate de corpul celuilalt, chiar dacă acest transfer și acest schimb de indicații se efectuează independent de rațiune, de conștiință și de cunoaștere. Ce sunt simulacrele?

„Iată acum dovedi-voi un alt adevăr ce se ține
Strâns lănțuit de acestea: există, să știi, simulacre
Care, ca pieliți desprinse de-a lucrului față externă,
Zboară-n suflarea de aer oriunde, încolo și-ncoace.
Ele ne toarnă în suflet a groazei otravă în veghe.
Sau când visăm și vedem deseori arătări uimitoare
Ori ca năluci pe aceia răpiți de pe țărmul vieții"[288].

Și, mai departe:

„Neîndoielnic, imagini, figuri străvezii fără seamăn.
Le vom numi, ca să zic așa, pieliți sau scoarțe, de-ți place"[289].

Lucrețiu vorbește despre stranietatea reverberației imaginii pe oglinzi și despre bizareriile ecoului, despre imaginile neliniștitoare care ne vin în timpul viselor și despre irizările refracției luminii, despre amețelile copilului care se învârte și despre corăbiile în mișcare pe care ți le imaginezi imobile, aidoma cu drumul stelelor pe cer, despre soarele care apune și pe care crezi că-l atingi întinzând mâna spre orizont, despre imaginile modificate de presiunea aplicată pe ochi, despre donjonul rotund pe care-l crezi

[288] Titus Lucretius Carus, *op. cit.*, IV, v. 33-39, p. 130 (*n. t.*).
[289] *Ibid.*, IV, v. 46, 50, p. 131 (*n. t.*).

pătrat văzut de departe și despre modul în care adormim – apoi, în continuare, el ne vorbește... despre iubire! Cum să exprimi mai bine faptul că el înscrie această stare în lista precedentelor, care subliniază iluzia, ficțiunea, eroarea, confuzia, rătăcirea?

Ce luăm noi drept iubire? Supremația libidoului. Să citim:

„Astfel și-n vârsta în care sămânța se-mprăștie-n vine,
Când în organele coapte natura prin sine-o produce,
Vin din afară, s-adună mulțimi de imagini de trupuri,
Chipuri frumoase și fețe ce-atrag prin obrajii lor rumeni,
Care ațâță organul umflat de belșugul seminței,

Și parcă actul el însuși făcându-se-atunci, și aceasta
Curge șuvoi ca un râu, murdărind și cearșafuri și rufe.
Astfel sămânța de care vorbii este pusă-n mișcare
Chiar în clipita când vârsta dă vlaga organelor noastre.
Cum orice lucru ațâță și mișcă un altul anume,

Numai un om e în stare să miște sămânța umană
Care, îndată ce iese zvârlită de unde i-i locul,
Prin mădulare și-organe venind din întreaga făptură,
Se-ngrămădește spre nervi anumiți și îndată deșteaptă
Părțile înseși din trup care sunt genitale organe.

Dar de sămânță-ntărtate, se umflă și-ți vine voința
S-o și arunci spre un loc und' te-mpinge sălbateca poftă,
Mintea-i rănită de dragoste, trupul spre trup se îndreaptă.
Cum noi cădem de-obicei chiar pe locul în care ni-i rana,
Sângele roșu țâșnind de unde-am primit lovitura,

Și dacă-aproape-i dușmanul, stropit e de sânge el însuși,
Astfel și cel ce-a primit săgeată condusă de Venus,

Fie că este trimisă de-un tânăr și-ațâță femeia,
Fie că-n juru-i femeia revarsă iubire din trupu-i,
Cel ce-i rănit se îndreaptă spre dușman și cată unire,
Vrând să-i azvârle sămânța ce iese din trupul său propriu,
Pofta cea mută făcând dinainte să simtă plăcere"[290].

Nu se poate spune mai bine: ceea ce numim „iubire" nu este decât un flux atomic care amenință să se revarse și caută un recipient pentru a se împrăștia... Desigur, concepția romantică despre iubire încasează o strașnică lovitură, dar, de vreme ce este vorba aici despre a alunga iluziile, realul valorează mai mult decât ficțiunea: aceeași situație pentru seninătatea celui care-și caută înțelepciunea – și pentru iubirea adevărată, care există în altă parte, vom vedea, spre care înaintăm...

Textul merită mai mult decât comentariul pe care aș putea eu să i-l fac. Să reluăm deci urmarea poemului pe care nu mă tem să-l citez îndelung într-atât geniul merită să nu fie întrerupt:

„Asta e Venus, de-aci vine tot ce se cheamă iubire.
Vezi, de aci mai întâi ni se picură-ncetul în inimi
Dragostea dulce și-n urmă veni-vor fiori și neliniști.
Când e departe cel drag, într-o clipă imaginea-i vine
Și îți răsună-n urechi fără tihnă prea dulcele-i nume.
Fugi de aceste imagini și dă la o parte din față
Hrana iubirii, iar gândul ai grijă și-aiurea-l îndreaptă;
Toată sămânța-adunată, azvârle-o în orișice trupuri,
Nu o păstra ațintită spre-un singur obiect al iubirii,
Căci pregăti-vei altcum pentru tine necaz și durere.
Buba hrănită mai vie-i, din ce tot mai mult se-nrăiește,
Furia zilnic se-ncinge, iar păsul mai greu te-mpovară,
Dacă n-adormi a ta rană mereu printr-o alta mai nouă 1070

[290] *Ibid.*, IV, v. 1030-1057, pp. 166-167 (*n. t.*).

Iute-ngrijește-ți un sprijin în Venus pe stradă hoinară,
Ori înspre altăceva chiar de-acuma îți mută tu gândul.
Nu se lipsește de-a Venerei vrajă acel ce iubirea
O ocolește, ci gustă plăcerile-i fără de rele,
Căci voluptatea curată o simte acel ce-i cuminte,
Nu pătimașul; acesta cuprins de-ale dragostei flăcări,
Șovăie chiar și atunci când își are iubita în brațe,
Nu știe ce să-și mai sature mâinile-întâi ori privirea,
Strânge aprins ce apucă și face să sufere trupul,
Dinții și-nfige și mușcă adesea în rumene buze,
Lungi sărutări le sfărâmă; plăcere curată-i aceasta?
Nu știu ce ghimpi din adânc îl împing
să rănească pe-aceea
Oricine-ar fi, de la care pornit-au ai furiei germeni.
Venus, de altfel, ușor potolește beția dorinții,
Prin liniștite plăceri înfrângând mușcăturile poftei.
Numai în trupul prin care zbucniră aprinsele flăcări,
Cauți să-ți stingi tu văpaia, dar iată aci-i nălucirea,
Căci hotărât-a-n aceasta altfel prin poruncile-i firea.
Singura dată-i aci când cu cât noi
mai mult stăpâni-vom
Pieptul cu-atâta va arde încins de sălbatece pofte;
Hrana și apa-s sorbite-năuntru de-a noastră făptură
Și cum în părți anumite s-opresc și își fac stăpânire,
Foarte ușor alina-vor dorința mâncării și setea.
Dar de o fată frumoasă, la fel de obrajii cei rumeni,
Cum să te bucuri când vin către tine
doar slabe imagini!
Sarbede, biete nădejdi! o suflare de vânt și sunt duse…
Ca și-nsetatul ce-n vis vrând să bea,
nicidecum nu găsește
Apa în stare să-i stingă văpaia ce-l mistuie-n membre,
Căci el apucă imagini de apă și-n van se frământă,
Tot însetat rămânând chiar când soarbe

din repezi șuvoaie,
Astfel și Venus l-înșeală pe îndrăgostit cu-o nălucă:
Soarbe cu ochii un trup, totuși foamea îl roade întruna,
Mâinile lui se întind, rătăcesc răsucindu-se-n juru-i,
Totuși nimica nu pot să apuce din trupul cel fraged.
Trup de alt trup lănțuit, în sfârșit este gata să soarbă
Tânăra floare și iată-l că simte plăcerea ce vine,
Venus i-aci și e gata un câmp femeiesc să-nsămânțe.
Strânge cu-aprindere trupul, s-amestecă-a gurii salivă,
Gâfâie greu și cu dinții apasă zdrobitele buze:
Totu-n zadar, căci nimica nu poate nălucii să-i zmulgă,
Nu poate nici să pătrundă și trupu-i în trup să se piardă.
Asta se pare c-ar vrea, spre asta mereu se frământă,
Până-ntr-atâta cu sete-ncleștați sunt în lanțul iubirii,
Până ce membrele parcă-n beția plăcerii topite-s.
Și când ieșire găsitu-și-a pofta cea strânsă în vine,
Clipă de tihnă urmează în vijelioasa văpaie,
Apoi turbarea se-ntoarce, din nou nebunia s-aprinde,
Iarăși se-ncearcă să stingă năvalnica sete-a dorinței.
Dar nici un leac n-ar putea să înfrângă, să vindece răul,
Până-ntr-atâta e tainică rana ce-l sapă și-l pierde.
Dar și puterea-i se stinge, ajunge sleit de-oboseală,
Viața și-o duce mereu după plac dus de nas de un altul,
Munca-i lăsată să doarmă, renumele șchioapătă bolnav,
Banii, averea se pierd între-acestea, răsar însă stofe
De Babilon, iar frumoase și mândre-ncălțări sicione
Râd scânteind în picioare; smaragde cu verzi ape
Prinse-s în aur, iar purpura-haină de casă acuma
Necontenit canonită-i și soarbe-a iubirii sudoare,
Bunuri de moși adunate ajung panglicuțe, căițe,
Ori prefăcute-s în mantii, țesături de-Alinda și Ceos.
Prânzuri mărețe gătite-s și stofe bogate și jocuri,
Cupe lipsite de număr, parfumuri, cununi și buchete.
Dar în zadar, căci din însuși izvorul plăcerii și vrajei

Vine ceva amărui și-ntre flori chiar lui inima-i strânge.
Fie că sufletul simte greșeala și-l prinde căința
Vieții pierdute în lene, în goale plăceri irosită,
Fie că « ea » a lăsat să-i cadă-un cuvânt îndoielnic
Care se-nfige în sufletu-i dornic și-i jar ce se-ncinge,
Fie că-i pare că prea mult își schimbă priviri cu un altul
Și că, ușoare, pe buze, îi flutură urme de zâmbet.
Relele astea-s găsite și-n dragostea cea fericită
Și-mpărtășită, dar încă în dragostea nenorocită
Nenumărate-s, cu ochii închiși le găsești orișiunde.
Astfel e bine-nainte, cum spus-am, cu ochii în patru
Pururi să fii, să păzești nu cumva-n al ei laț să te prindă.
A te feri de iubire când nu ai căzut încă-n mreje,
Este cu mult mai ușor decât prins să te scuturi de ele
Și să desfaci ale Venerei noduri măestru-ncâlcite.
Totuși odată-ncurcat, lănțuit de acestea, se poate
Să te ferești de vrăjmașă, dar nu fi o piedică ție-ți.
Nu trece-ușor cu vederea mulțimea de pete morale,
Lipsuri trupești ale dragei ce-o vrei
și-o dorești cu-nfocare.
Patima ochii orbindu-i, adesea închipuie omul,
Dând însușiri ce iubita de fapt nicidecum nu le are.
Deci nu odată vedem cum femeia cea strâmbă și hâdă
Încă deșteaptă plăceri și în cinste e încă ținută.
Unul de altul își râde dând sfat să o-mpace pe Venus,
« Căci copleșit e de-o dragoste nepotrivită, nătângă »,
Fără să-și vadă sărmanii cusurul ce-l au fiecare:
Neagra, e numai « brunetă », murdara
e « fără podoabe »,
Ceea cu ochii ei verzi e chiar « Palas », nervoasa, uscata
E o « gazelă », pitica-i o « grație », « spirit » e toată!
Alta curat uriașă « minune-i », « făptură măreață »,
Gângava « sâsâie » numai, iar muta
e doar « sfiicioasă ».

Iată și « micul Vulcan »: plicticoasa, aprinsa, limbuta;
Slaba abia se mai ține, e totuși « gingașa păpușă ».
Uite-o tușește de moare: « așa-i ea, ființă plăpândă ».
Grasa cu sânii ei mari e o « Ceres nutrind pe Iachus »,
Cârna-i « Silenă », « Satiră », buzata-i « un cuib
de săruturi »!
Câte și câte n-aș spune de-aș vrea,
dar să-i punem un capăt.
Totuși, hai, fie că are oricâtă frumusețe voi-vei
Și că din trupu-i întreg izvorăște a Venerei vrajă:
Însă și altele sunt și trăirăm atât fără dânsa!
Știm că și ea săvârșește ce face și ceea urâtă!
Biata s-afumă și ea cu ce puturoase mirosuri,
Că pân' și slugile fug și-n ascuns îșI bat joc
și-și fac semne!
Însă iubitul bocește lăsat să aștepte la pragu-i,
Flori și buchete presară, iar ușa cea mândră-o stropește
Cu măgheran, coperind-o, sărmanul, cu calde săruturi!
Dacă îl lasă să intre, odată-i de-ajuns să respire
Și va căta o pricină cinstită ca-n grabă s-o șteargă,
Iar poezioara-i cu multe suspinuri în gând cântărită,
Cade în baltă: « Ce prost sunt, spune,
ce prost că cinstisem
Mai mult decât se cădea pe-o femeie și ea ca și alta! »
Și doar frumoasele-o știu: îșI ascund cu o râvnă aprinsă
Celor pe care ar vrea să-i țină legați în iubire,
Toate ce-n taină se fac îndărăt după scena vieții;
Dar e zadarnic, fiindcă cu mintea poți toate-n lumină
Să le aduci și-ndărătul tertipului lesne-i pătrunde.
Însă când e cumsecade și fără harțag, tu mai iartă-i,
Treci cu vederea: sunt lipsuri legate
de-un pumn de țărână…
Nu totdeauna femeia suspină-n iubiri prefăcute,
Când cuprinzându-și iubitul și-nlănțuie trupul de trupu-i

Și îi întinde guriţe cu buzele-i moi umezite:
Foarte adesea iubește din suflet și cată plăcere
Împărtășită, momindu-l la goana pe câmpul iubirii.
Cum s-ar putea în alt chip ca și păsări și turme, și fiare.
Vite și iepe, cu toate soților să se supună,
Dacă natura ea însăși n-ar arde în ele și-ar face
Să-și primească voioase-ale dragostei salturi aprinse?
Nu vezi adesea perechi încleștate de-aceeași plăcere
Cum se căznesc de cumplit zvârcolindu-se-n
lanțuri comune?
Nu vezi pe stradă cum câini înciotați,
doritori să se lase,
Trag și se-ntind pe cât pot fiecare în parte opusă,
Însă ținuți-s legați de puternicul lanț al iubirii?
Ceea ce nu s-ar petrece lipsindu-le-aceeași plăcere,
Care i-aruncă în lanțuri și-i ține uniți împreună.
Iarăși și iarăși îți spun că există-o plăcere comună"[291].

Vin atunci copiii procreați cu acea ocazie... Natura și-a făcut bine treaba... Aplauze...

Am citat îndelung; să fiu iertat având în vedere geniul textului, al ideilor, al gândirii, al versurilor... Am vorbit despre o pădure care ascunde arborele; iată deci pădurea: densă, stufoasă, vastă, bogată, opacă, luxuriantă, întinsă, amplă, compactă, îndesată, viguroasă... Se găsesc aici ideile majore care fondează o lectură atomică și materialistă a iubirii, departe de lecturile idealiste, spiritualiste, platoniciene, romantice, romanești, care ascund toate violența și brutalitatea tăioasă a naturii sub tot felul de dulcegării.

Ce spune Lucreţiu în acest vârtej de idei, în acest maelstrom de versuri? Lucruri adevărate, umane, foarte umane: iubirea este o suferință, o boală, o patologie care

[291] *Ibid.*, IV, v. 1058-1208, pp. 243-250 (*n. t.*).

atestă ascendentul mamiferului din noi; ea ne face obiecte ale voinței sale; ne învrăjbește cu noi înșine făcându-ne să credem că nu mai suntem decât o jumătate de ființă; ne dă impresia de a poseda în timp ce suntem posedați; ea vine din cel mai pur determinism atomic și se reduce la niște fluxuri de atomi; în ea, pulsiunea de viață libidinală este intim legată de pulsiunea de moarte care afectează tot ceea ce i se opune; în momentul în care credem că suntem în cea mai mare intimitate sexuală, ne găsim în cea mai mare singurătate, căci orice plăcere este solipsistă: ea este întotdeauna solitară; satisfacerea dorinței prin plăcere sexuală ne împinge într-o infinită tristețe, o mare decepție, căci prețul acestei false plăceri este o adevărată neplăcere: renunțarea la liniște, la înțelepciune, la pacea interioară, epuizarea corpului și sufletului, neglijarea a tot ceea ce nu este iubire: faci cheltuieli excesive, îți neglijezi averea, te descotorosești de onoare, nu-ți sunt de nici un folos obligațiile, nu ții seama de reputație, îți delapidezi patrimoniul, supralicitezi în lux; cu iubirea triumfă de asemenea abolirea a ceea ce ne deosebește de animale: conștiința și reflecția, rațiunea și moderația, ponderația și morala; culpabilitatea și remușcările de a trăi o viață în care nu mai ești în centrul propriului sine; tropismul care ne duce spre vicii: trândăveala, necumpătarea, lipsa de măsură, delăsarea, abuzul, excesul, luxul, neglijența; guști atunci din supralicitarea suferințelor asociate acestei stări: gelozia, suspiciunea, bănuiala, îndoiala, neîncrederea, rivalitatea; ridicolul în care se scufundă îndrăgostiții când vorbesc unul despre celălalt; infantilizarea și regresul indus; evidența că iubirea este oarbă și că te prostește; și, în fine: înrobirea obținută prin procreare.

Există o soluție pentru a scăpa de această boală? Da, există chiar trei... *Prima* constă în a nu vrea să te prăbușești când știi că amenință naufragiul (IV, v. 1046-1047); este

posibil să eviți această stare, neconsimțind la ea; este suficient să știi care sunt chinurile iubirii triviale pentru a nu te arunca orbește într-o asemenea prăpastie – aici Lucrețiu se arată filozof în sensul clasic al termenului: știința este propedeutica înțelepciunii. Cine ar vrea această renunțare la sine știind că iubirea îi este condiția?

A *doua* constă în a trata problema conform mecanicii fluidelor: dacă iubirea, după concepțiile materialiste și atomiste, nu este decât un efect al fluidelor care amenință cu revărsarea, atunci să deschidem robinetele, să desfacem ce trebuie desfăcut, să lăsăm să se reverse, există locuri și profesioniști (profesioniste) pentru asta (IV, *vide supra*, v. 1070-1071), apoi să plecăm ușurați de atomii care ne obturau și ne împiedicau să citim liniștiți operele complete ale lui Epicur... Maxima acestei opțiuni?

> „Căci voluptatea curată o simte acel ce-i cuminte,
> Nu pătimașul"[292].

Iată deci cuvântul care contează: „pasiune" – rimează cu „posesiune", ba chiar cu „deposesiune"... Iubirea pe care o deconstruiește Lucrețiu este chiar ceea ce noi numim *pasiune*, altfel spus o dereglare generalizată a întregii ființe, fizice și psihice, mentale și corporale, anatomice și spirituale, atomice și psihologice. Este o tulburare psihosomatică, îndepărtând orice voință rezonabilă în profitul unei voințe iraționale: nu vrem să iubim, suntem purtați de iubire care este voința naturii ce nu vizează decât să fie și să persevereze în ființa sa, asigurând imortalitatea speciei.

Prețul imortalității speciei este moartea individualităților care o compun. Specia vrea milioane de noi suporturi pentru șiretenia sa: copiii. În acest scop, ea parazitează un subiect purtător – ca viermele nematod care

[292] *Ibid.*, IV, v. 1075-1076, p. 168 (n. t.).

intră în creierul greierilor pentru a putea copula, a se reproduce și a asigura nu descendența sa, ci pe cea a speciei. Un îndrăgostit ascultă de mesajele chimice pe care nematodul i le trimite encefalului său. Faptul că se blochează și se revoltă la auzul acestei idei când i-o supui într-o zi îi confirmă valabilitatea: negarea sa dovedește că operația de captare a creierului său de către ceva mai puternic decât el a avut loc cu succes... Copilul care sosește într-o zi i-o va aminti, fără ca el să înțeleagă neapărat logica acestui lucru...

Și apoi există o a *treia soluție* pentru a scăpa de iubire care este: iubirea... Înțeleg prin asta iubirea adevărată, cea a lui Tiberius Simplicius[293] Gracchus pentru Cornelia. Altfel spus, nu pruritul speciei care-și bate joc de doi indivizi pe care-i supune legii sale, ci voința a doi subiecți care își leagă viețile până la moarte. A iubi înseamnă a vrea să trăiești, să îmbătrânești și să mori împreună cu o persoană.

Dacă am putut defini prietenia ca *iubirea minus corpul*, voi spune deci despre iubirea adevărată că este *prietenia împreună cu corpul*. Poate chiar să fie prietenia fără corp, dar n-ar putea fi corpul fără prietenie. Corpul fără prietenie este damnațiunea libertină a simțurilor, care este pur și simplu încuviințarea la fluxul spermatic care îl traversează; este logica trupului fără suflet, a corpului fără spirit care-l învelește, a acefalului care juisează ca o stea de mare – este Don Juan...

Această a *treia soluție* este arborele ascuns de pădure... *De rerum natura* este un vast poem de 7400 de hexametri; versurile privind iubirea sunt aproape o sută cincizeci; cele care atestă că există o altă alternativă la iubire în afară de refuzul pasiunii (IV, v. 1046-1047) sau practicile bordelului

[293] Soțul Corneliei a fost Tiberius Sempronius Gracchus, nu Tiberius Simplicius Gracchus (*n. t.*).

(IV, v. 1070-1071) sunt câteva, dintre care unul singur spune totul. Iată-le pe toate:

„Nu prin putere zeiască și-a Venerei dulce săgeată,
O femeiușcă urâtă, adesea ajunge iubită:
Însăși ea singură face așa ca prin faptele sale,
Printr-o purtare plăcută și-a trupului bună-ngrijire,
Să ne deprindem a duce cu dânsa viața-mpreună;
Obișnuința, să știi, numai ea este-al dragostei faur
Căci, orișicât de ușoară, lovirea mereu reluată
Biruitoare-i cu timpul și face să șovăie toate.
Nu vezi cum picuri de apă căzând într-un loc, fără tihnă,
După un timp îndelung, pătrund și sfărâmă
și-o stâncă?"[294]

Și iată deci cel care adună toată gândirea sa în materie; este faimosul arbore ascuns de pădure:

„Obișnuința, să știi, numai ea este-al dragostei faur"[295].

Iubirea care nu este nici pasiune, nici supunere, nici renunțare, nici dependență, nici captație, nici subordonare, nici demolare, nici devastare, nici dezintegrare și nici descompunere este construcție. Este voință și intenție; este decizie și rezolvare; este determinare și hotărâre. Nu ne vrea, căci noi o vrem pe ea; nu ne supune, pentru că o supunem noi pe ea.

A iubi înseamnă a alege defectele celui cu care ne vom angaja să trăim, pentru că, deși este mai ușor să alegem calitățile sale, din punct de vedere ontologic este zadarnic... Care sunt defectele celui iubit, pentru care putem avea suficientă toleranță pentru a trăi cu ele o viață întreagă? Iată

[294] Titus Lucretius Carus, *op. cit.*, IV, v. 1278-1287, p. 175 (*n. t.*).
[295] *Ibid.*, IV, v. 1283, p. 175 (*n. t.*).

ceea ce ne poate permite să evităm să le regăsim mai târziu, când iubirea ne va fi deschis ochii, cum îi aveam și înainte, când pasiunea nu ne împiedica să le vedem la timp.

Iubirea adevărată este o voință liberă și nu un determinism biologic, care este de obicei luat drept iubire; este un act de voință și nu un efect al fatalității anatomice; este o construcție voită și nu un eșafodaj improvizat; este un proces cultural și nu un prurit natural. Este o decizie – aceeași cu cea a lui Tiberius Gracchus dorind uciderea șarpelui care va atrage propria sa moarte și, astfel, își va salva soția. A iubi înseamnă să vrei să iubești și nu să fii dorit de către iubire.

4

A IUBI
Gâtul tăiat al lui Volumnius

Ce înseamnă să iubești din prietenie?

În *Vorbe și fapte memorabile*, Valerius Maximus relatează un gest amical fără egal. Născut într-o familie de cavaleri, Volumnius este un mare comandant militar. Este prieten cu Marcus Lucullus pe care Marcus Antonius îl condamnă la moarte pentru că a luat partea lui Brutus și a lui Cassius contra lui Caesar. Valerius Maximus scrie: „Deși având marea șansă de a fugi, el a rămas lângă trupul neînsuflețit al prietenului și a vărsat atâtea lacrimi și a scos atâtea gemete, încât și-a atras moartea din prea multă devoțiune; căci din pricina excesivei și neîncetatei sale jeluiri a fost dus în fața lui Antonius"[296]. Ce-i spune atunci Volumnius? „Generale, poruncește să fiu ucis, dus de îndată lângă cadavrul lui Lucullus! Căci nu se cuvine să supraviețuiesc dispariției lui, de vreme ce eu l-am îndemnat la acest nefericit război"[297]. Iar Valerius Maximus comentează: „Ce poate fi mai devotat ca această iubire? El a scăpat de ura dușmanului moartea prietenului său; și-a pus în pericol viața, învinuindu-se de îndemnul dat prietenului: pentru a-l face pe acesta mai demn de plâns, s-a făcut pe sine mai odios. A găsit înțelegere din partea lui Antonius: dus acolo unde voia, sărutând cu patimă dreapta lui Lucullus și ridicându-i de la pământ capul tăiat, și l-a dus la piept; mai apoi, plecându-și

---

Valerius Maximus, *op. cit.*, IV, VII, 4. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

Ibid. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

grumazul, l-a oferit sabiei învingătorului"[298]. Iată cum arăta prietenia romană...

Această prietenie, care nu este decât *iubirea minus corpul*, cum tocmai am spus, n-are nimic comun cu micile pasiuni ale oamenilor mărunți care numesc astăzi prietenie ceea ce nu-i decât o scurtă camaraderie, o oarecare complicitate sau o vagă tovărășie. Prietenia romană a murit o dată cu creștinismul care n-a tolerat acest sentiment eminamente electiv, aristocratic, al naibii de selectiv, întrucât încalcă grav iubirea aproapelui, altfel spus iubirea pentru toți, indistinct, în favoarea iubirii pentru Dumnezeu – adică: pentru iubirea de sine a celui care îl ia pe Dumnezeu și pe ceilalți ca ostatici, sperând că o asemenea devoțiune îi va deschide porțile paradisului. Dar, când iubim pe toată lumea, nu iubim pe nimeni.

Volumnius știe ce înseamnă pentru un roman a te sinucide: tocmai a asistat de fapt la sinuciderea lui Brutus... Atunci când acesta a ales moartea voluntară și când lumea plângea în jurul său, Brutus începe să-i vorbească în greacă lui Volumnius, fostul său coleg de studii filozofice. Când momentul este grav, se pare că îți pierzi limba maternă...

Mai serios, precum Cato din Utica, urmașul lui Cato cel Bătrân, începe să vorbească limba din dialogul „Phaidon" al lui Platon. Într-adevăr Cato citise chiar acest text pentru a se pregăti de moarte. Găsim acolo trăsnăile care vor deveni religie de stat odată cu creștinismul: sufletul care se eliberează de corp, carnea care piere spre deosebire de sufletul care nu moare, destinul infernal sau paradiziac în relație cu viața dusă înaintea decesului, damnațiunea în reîncarnări degradante sau mântuirea în reîncarnări valorizante. Consimțim să murim, dar ne pregătim sufletul pentru viața eternă. Iată deci de ce Brutus vorbește în grecește cu Volumnius.

---

[298] *Ibid.* Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

Conjuratul îi cere lui Volumnius să-l omoare; refuzul prietenului; o tiradă a lui Brutus pentru posteritate și un aperitiv pentru viața de dincolo. Vorbind despre Straton, fostul său coleg de studii la retorică, Plutarh scrie: „Așezându-l pe el cât mai aproape de sine și sprijinindu-se cu amândouă mâinile pe mânerul sabiei scoase din teacă, s-a așezat pe tăiș și astfel a murit. Unii spun că nu Brutus, ci Straton, la insistențele mari ale lui Brutus, în timp ce și-a întors privirea, a ținut sabia, iar Brutus, împingând cu putere pieptul în sabie, iar sabia străpungându-i pieptul, a murit pe loc"[299]. Totuși Volumnius a refuzat invitația făcută de Brutus să-l ajute să moară.

Același Volumnius se sinucide fără mofturile lui Brutus, cu bravură, curaj, virilitate – pentru a nu avea de supraviețuit prietenului său. Totuși, înaintea acestui gest fatal, el plânge, se dă chiar în spectacol, mai bine sau, de fapt, mai rău, cu scâncete auzite împrejur – asta spune, pentru un roman, cât de grav este momentul și de importantă treaba!

Ce este această prietenie romană care face posibilă o astfel de situație: un amestec de prăbușire la vederea corpului defunct al prietenului și de rece determinare de a-ți suprima viața, o incapacitate de a-ți stăpâni emoțiile și o voință de fier de a isprăvi cu propria existență? El suferă de moartea prietenului său, prin urmare, pentru a nu avea de trăit fără el, se decide să-l întâlnească în moarte.

Să convenim că nu se moare pentru a însoți în neant un coleg, un camarad, un tovarăș! Trebuie mult mai mult decât o legătură de circumstanță pentru ca o ființă să ofere cât îi mai rămâne de trăit unui defunct iubit, care nu mai poate! Prietenia romană este înțeleasă prost în regim iudeo-creștin. Ea este o virtute păgână și a fost nevoie de Montaigne și La

[299] Plutarh, „Brutus", în *Vieți paralele*, *op. cit.*, vol. V, Cartea 52, 3, p. 347 (*n. t.*).

Boétie, ultimii doi păgâni și în același timp primii doi moderni, pentru a da despre ea o idee adecvată.

Această prietenie pe care am definit-o ca *iubirea minus corpul* n-are nimic în comun cu homosexualitatea – care este o variațiune pe tema iubirii cu corpul. Grecii făcuseră din pederastie o metodă pedagogică: ea implica un adult care știe, erastul, și un adolescent care nu știe și nu și-a tuns prima barbă, eromenul. Erastul îl inițiază pe eromen în știință, înțelepciune și, printr-o practică pederastică trupească, îl conduce pe tânărul băiat la cunoașterea lucrurilor esențiale. Se vede aici că, la greci, gustul ideilor nu exclude un anumit interes pentru hoinărelile mai puțin ontologice!

Pândesc vremea când, avertizați de oameni mai cultivați ca ei, ceea ce nu va fi deloc dificil, membrii activi ai ligilor de virtute postmoderne vor interzice învățarea lui Platon, după ce vor fi descoperit că Socrate, care era căsătorit și tată de familie (așa îi trebuie, știm...), a avut un anumit număr de amanți în persoana unor tineri: Charmides, unchiul lui Platon, Euthydemos, fiul lui Diocles, Fedru, Alcibiade, pentru cei care și-au dat numele unuia dintre dialogurile lui Platon, Agathon, care a fost unul dintre personajele *Banchetului*, apoi atâția alții ca Autolycos, Critobulos și alți tineri atenieni care îl puneau în niște stări foarte îndepărtate de înțelepciune... Să ne întoarcem la oile noastre romane.

Prietenia romană nu este deci una dintre modalitățile homosexualității. Nu că n-ar fi fost iubire greacă la romani, Virgiliu, Horațiu, Catullus au experimentat-o; s-a dat chiar o lege contra, legea Scantinia, care dovedește că practica era răspândită. Dar nu vom găsi elogiul pederastiei sau al homosexualității sub pana unui roman. Categoriile romane nu sunt deloc aceleași ca acelea ale iudeo-creștinismului. Întrebarea nu este: „Pentru sau contra pederastiei"? Ci: „În

această relație cine deține rolul activ și cine rolul pasiv?" Căci degradarea civică îl privește numai pe cel care se supune, nu pe cel care acționează. Se supun numai sclavii și alți oameni de condiție inferioară. Scapă doar, dacă pot spune astfel, cetățenii activi.

Nu ne vom mira deci că, la Platon, prietenia trimite la o discuție sofistică despre același și altul, asemănător și diferit, dorință și lipsă, iubire și prietenie, bine și rău, bunătate și răutate, relativ și absolut, astfel încât Socrate spune la un moment dat „dar fiindcă suntem ca şi îmbătați de discuție"[300]. Cât este de adevărat că dialectica grecilor poate mai ușor să te ajute în a te pierde decât în a te găsi – ba chiar a te regăsi...

Romanii, oameni pragmatici și existențiali, abordează chestiunea prieteniei nu pentru a da dovadă de abilitate sofistică sau de talent retoric, ci pentru a gândi acea afecțiune, acel sentiment, acea pasiune, acel afect în viața cotidiană. Ei se întreabă și, mai ales, își răspund la întrebări concrete: ce este prietenia? Prietenia există ca atare sau nu există decât dovezi de prietenie? Ce pretinde ea? Poți fi prieten cu o persoană de o altă condiție socială decât a ta? Poate exista prietenie între membrii unei aceleiași familii? Este posibil să ai mai mulți prieteni? Dacă da, trebuie să-ți împarți prietenii? Poți, ba chiar trebuie, să comiți greșeli din prietenie? Cum să păstrezi prietenia? Care sunt datoriile prieteniei? Cum să-l deosebești pe prieten de oportunist? Poate exista prietenie cu un om rău sau între doi răi? Totul este comun între prieteni? Prietenia nu este posibilă decât între înțelepți? Există grade în prietenie? În ce condiții prietenia poate fi ruptă? Trebuie de altfel să fie ruptă?

Pentru a fi onest, nu trebuie să-i punem pe toți grecii în aceeași oală și să recunoaștem că Aristotel tratează problema aproape ca un... roman în *Etica nicomahică* (VIII-IX) și în *Etica*

[300] „Lysis", în Platon, *Opere complete*, op. cit., vol. I, 222 c, p. 161 (*n. t.*).

eudemică (VII)! Trebuie spus inversul, bineînțeles... Căci romanii se gândesc la subiect având, probabil, nu departe de trusa lor de scris, exemplarele acelor cărți faimoase ale Stagiritului. Cel puțin, nu există la Aristotel ceea ce se găsește sub pana lui Platon: ambiguitatea în incapacitatea de a face economie de corp în prietenie – chiar dacă se cunosc cel puțin numele a trei amanți ai lui Aristotel: Hermias, Theodect din Phaselis și Palaiphatos, mai puțin decât la Platon căruia i se cunosc patru...

Romanii au scris despre prietenie: au abordat chestiunea Epictet în *Conversații*, Seneca în câteva scrisori către Lucilius, Marcus Aurelius în două sau trei fraze din unica sa carte, Themistius, și el, în *Discurs despre prietenie* din care, din păcate, au ajuns până la noi doar fragmente; tot așa Musonius Rufus; desigur, Plutarh i-a consacrat două mici tratate care sunt păstrate: *Cum să-l deosebești pe măgulitor de prieten* (Quomodo adulator ab amico internoscatur) și *Despre marele număr de prieteni* (De amicorum multitudine); dar primul tratat complet care abordează prietenia în totalitatea sa, nu doar sub un singur unghi și care ne rămâne despre acest subiect este tot o operă a lui Cicero: *Laelius sau Despre prietenie*. Găsim, bineînțeles, un parfum de Aristotel rectificat cu mirodenii romane.

Cicero este interesant pentru că el sosește după grecii Platon și Aristotel, dar înaintea romanilor Plutarh, Seneca, Musonius Rufus, Epictet, Marcus Aurelius care au scris cu toții despre prietenie plecând de la *Laelius*.

Ce spune Cicero? El pune în scenă prietenia lui Laelius cu Scipio Africanul, deși el era mai tânăr decât cel din urmă. Nici vorbă aici să ne îmbătăm cu frumoasele cuvinte despre prietenie, ca grecii în general și Platon în particular, căci trebuie să examinăm această prietenie exemplară pentru a obține adevăruri practice și concrete. Laelius spune: „Căci lui

Cato îi sunt lăudate faptele, lui Socrate, vorbele"[301] – iar tot ceea ce opune filozofia idealistă greacă filozofiei pragmatice romane este rezumat în această singură frază: la Atena, retori, vorbăreți, dialecticieni, buni vorbitori, improvizatori care perorează, fără a se pregăti, despre toate subiectele, inclusiv prietenia; la Roma, fapte și gesturi memorabile, acțiuni educative, exemple existențiale. La greci, filozofi, discursuri, cuvinte, idei; la romani, oameni, acțiuni. Primii „discută aceste lucruri mai precis, poate cu dreptate, dar cu prea puțin folos pentru viața practică"[302]; ceilalți revendică „bunul nostru simț"[303], care face ca tabăra elenică să scoată țipete de bufniță, ce vor deveni dominante în următoarele două milenii.

Prima definiție a prieteniei este simplă: ea este o relație între doi bărbați – nu este niciodată vorba la latini despre prietenie între bărbați și femei sau între femei... –, la care, de fapt, totul este comun: ideile, gândurile, idealurile, viziunile despre lume, inclusiv politice și religioase, gusturile, voința. Este foarte evident că o prietenie astfel definită este rară și că se găsesc numai două sau trei în câteva secole –, de unde se vede că, dacă se deosebesc de atenieni care au făcut din ea o devoțiune, romanii pot la fel să-și dea silința în privința idealului... Bineînțeles, prietenia lui Laelius și a lui Scipio face parte dintre ele!

Din ce motiv este rară prietenia romană? Pentru că nu ne referă decât la „oamenii buni"[304]. Dar ce-i un om bun? Un înțelept și nimic altceva. Dar atunci, ce-i un înțelept? Nimic din ceea ce grecii numesc așa și care se dovedește inabordabil, deci inexistent: „Noi însă trebuie să avem în

[301] Marcus Tullius Cicero, „Laelius sau Despre prietenie", în *Opere alese*, *op. cit.*, vol. III, Cartea a doua, 10, p. 190 (*n. t.*).
[302] *Ibid.*, V, 18, p. 193 (*n. t.*).
[303] *Ibid.*, V, 18, p. 194 (*n. t.*).
[304] *Loc. cit.* (*n. t.*).

vedere ceea ce există în practica vieții obișnuite, nu ceea ce ne închipuim sau dorim"[305] – și hop! încă o piatră în grădina lui Platon... Atunci cine sunt ei? „Cei care se poartă și trăiesc astfel încât buna lor credință, integritatea, dreptatea și generozitatea lor sunt recunoscute nu dau dovadă de nici o lăcomie, patimă neînfrânată sau cutezanță și pe deasupra sunt de o mare tărie de caracter, cum au fost cei pe care i-am numit mai înainte, pe aceștia aș crede că trebuie să-i numim oameni buni, așa cum au și fost considerați, fiindcă, atât cât pot oamenii, urmează natura drept cea mai bună călăuză a unei vieți morale"[306]. Vedem că nimic nu-i imposibil, dar constatăm că totu-i fie exigență, fie vedere înaltă, dacă nu viață înaltă. Nu pot fi prieteni decât oamenii de înaltă calitate morală, de mare ținută etică. Prietenia nu este făcută pentru mediocri.

Cicero distinge deci clar „prietenia de rând sau cea obișnuită" de „prietenia adevărată și desăvârșită"[307]. Prima este, aș zice eu, aproape o asociație de răufăcători: ea pune într-adevăr să se înfrunte oameni care nu umblă decât după interesul și utilitatea lor. Când Cicero atacă viziunea utilitaristă a prieteniei, îl ține pe Epicur, căci filozoful din Grădină considera că numai nevoia de ajutor îi conduce pe prieteni să devină, să fie și să rămână prieteni.

Prietenia adevărată este participare, schimb, întovărășire; ea permite să vorbim cu un terț de parcă ar fi sinele nostru; ea ne permite să ne trăim pe deplin bucuria, fericirea, prosperitatea pentru că putem atunci să le trăim în doi; ea face în așa fel încât adversitatea, loviturile sorții, răutatea lumii să ne fie mai puțin aspre și mai puțin crude pentru că ne putem ușura povara datorită umerilor unui prieten; ea împiedică descurajarea și încurajează speranța; ea

---

[305] *Loc. cit.* (*n. t.*).

[306] *Loc. cit.* (*n. t.*).

[307] *Ibid.*, VI, 22, p. 195 (*n. t.*).

face posibile pietatea și amintirea datorită cărora absenții și morții sunt încă printre noi; ea funcționează ca un ciment social, arătând ceea ce poate bunăvoința.

Laelius, deci Cicero, crede că originea prieteniei se găsește în natură: ea este un sentiment natural care-i apropie pe oameni. Dar ea nu este numai acest lucru. Căci animalele ca și membrii unei aceleași familii, cunosc acest tropism care le conduce spre semenii lor, dar aceasta nu-i de-ajuns pentru a vorbi despre prietenie între câini sau între câini și pisici, cum nici un fiu n-ar putea fi prietenul mamei sale sau al tatălui său, așa cum o fiică n-ar putea fi prietena tatălui său ori a mamei sale – chiar dacă epoca noastră cu fundu-n sus din punct de vedere etic o crede... Originea prieteniei este deci potențial naturală, dar realitatea sa este culturală: ea se supune unei voințe, unei intenții, unei decizii. Iată de ce animalele n-ar putea fi prietene între ele și nici măcar membrii unei familii – căci îți alegi prietenii, dar nicidecum familia.

Prietenia este deci un bun care depinde de noi. Spre deosebire de un anumit număr de bunuri false ca puterea, banii, onorurile, bogățiile, proprietățile care sunt tot atâtea gratificări nesigure și perisabile depinzând de hazard și de capriciile sale. La care ar trebui adăugate tinerețea și sănătatea, bunuri perisabile, dacă le ai...

Ca intenție și voință, prietenia scapă deci pe cât posibil de peripețiile care afectează falsele valori. Dar ea rămâne totuși supusă efectelor timpului, căci nu este o idee inoxidabilă, o realitate intemporală, o esență vaporoasă vibrând în afara istoriei, cum crede Platon.

Dacă prietenia ar fi o idee, sau dacă n-ar fi decât o idee, am putea de fapt vorbi despre ea ca despre o formulă matematică. Dar ea este o realitate și, în această calitate, este supusă efectelor timpului, schimbării, entropiei. Tot ceea ce trăiește se strică, prietenia este vie, ea deci se deteriorează.

De aici dificultatea de a păstra o prietenie toată viața – de aici de asemenea, bineînțeles, măreția și frumusețea unei vechi prietenii. Căci, cu timpul, prietenia din tinerețe poate să nu mai fie decât o prietenie din tinerețe... Altfel spus o prietenie care nu depășește maturitatea. Când intri în viață, condus de un ideal, deci plin de iluzii, visezi un viitor care nu este neapărat cel ce se va scrie. Inteligența ar vrea să cedezi în fața idealului când realul nu-i dă dreptate, dar inteligența nefiind lucrul din lume cel mai bine distribuit[308], spre deosebire de refuz care triumfă de îndată ce poate, adică în majoritatea cazurilor, mulți dintre cei care preferă să trăiască într-o iluzie care să-i securizeze decât într-o certitudine care să-i înspăimânte optează pentru ideal și nu dau dreptate realului. Prietenia care nu va fi desăvârșită se rupe cândva la cea mai mică adiere a istoriei. Căci nu abordezi lumea la douăzeci de ani ca la de două ori, de trei ori, de patru ori douăzeci de ani. Dacă pasiunile violente ale prieteniei din tinerețe nu se transformă în sentimentele blânde ale unei prietenii din tinerețe devenită veche, ca un vin nobil, modelat de timp, ele se înăcresc.

Cicero dă detalii: cu vremea, interesele se contrariază, sentimentele politice diferă, raportul cu religia de asemenea, caracterele se modifică în contact cu asprimea lumii, în bine sau în rău, vârsta îmblânzește și lustruiește lucrurile, rotunjește unghiurile care făceau fericirea tinerilor ani autoritari, familiile prietenului (astăzi adesea mai descompuse decât recompuse) amestecă din nou cărțile, rivalitățile apar o dată cu marele joc al vieții active: ambiție, onoruri, bogăție, reputație, glorie... – iată că „nu numai că pune capăt de obicei legăturilor de prietenie, dar chiar dă

[308] „Bunul simț este lucrul cel mai drept împărțit din lume", Descartes, *Discurs asupra metodei*. Traducere de Cr. Totoescu. Cuvânt introductiv de Gh. Pușcașu, Bucureşti, Editura Științifică, 1957, Partea întâi, p. 31 (*n. t.*).

naștere unor uri fără moarte"[309]. Filozoful știe deci că prietenia nu este o idee pură, ci un sentiment luat din istorie și susceptibil să fie stricat de timp – stricat sau de-a dreptul distrus...

Iată deci din ce motive există limite în prietenie: o dată de naștere, dar și o dată de deces posibilă. Unele comportamente se vădesc într-adevăr de-a dreptul toxice sau mortale pentru prietenie. Ea nu permite totul, căci este indexată pe o perspectivă: ea trebuie să contribuie la realizarea virtuții și, mai ales, a înțelepciunii. Prietenia nu vizează deci o relație utilitaristă și interesată, ci o etică a întrajutorării pentru a ajunge la nivelul cel mai înalt pe care un om îl poate atinge: viața virtuoasă, existența filozofică, înțelepciunea existențială. Prietenia permite, în doi, să se obțină ceea ce nu se atinge singur: un grad superior de a fi.

Ce comportamente sunt de fapt primejdioase ba chiar mortale pentru prietenie? Toate care sunt dezonorante. Toate care sunt interzise de virtute. Toate care conduc la comiterea unei injustiții. Prietenia nu este deci o hârtie iscălită în alb care permite prietenilor să facă totul și să-l acopere pe celălalt în exacțiunile sale. „Faptul de-a fi greșit din cauza unui prieten nu este o scuză; căci de vreme ce părerea bună despre virtutea ta ți-a mijlocit prietenia, e greu ca prietenia să rămână în ființă, dacă te-ai depărtat de virtute"[310].

Astfel încât, în faimoasa cazuistică a prietenului care l-ar defini pe cel spre care te întorci când, în mijlocul nopții, te pomenești cu un cadavru pe care trebuie să-l îngropi discret în fundul grădinii, nu-l definești pe prieten ca pe cel care adaugă o ticăloșie la ticăloșia prietenului său, ci ca pe cel care, într-o situație ipotetică, ar fi trebuit să-l educe pe prietenul său în anii precedenți în așa fel încât acesta să nu

[309] Marcus Tullius Cicero, „Laelius sau Despre prietenie", în *Opere alese*, *op. cit.*, vol. III, X, 33, p. 200 (*n. t.*).
[310] *Ibid.*, XI, 36, p. 201 (*n. t.*).

ajungă a fi ucis pe cineva după miezul nopții sau care, dând greș pe acest teren, să nu însoțească viciul, ci să se sustragă, substituindu-i de asemenea prietenul... Prietenul trebuie deci să-l împiedice pe prietenul său de a se comporta astfel într-o zi; în caz că nu a reușit, nu trebuie să-l urmeze pe prietenul său în viciu, injustiție, malversațiune. Prietenia este întrajutorare în bine – nu fraternitate în rău... Să-l soliciți pe un prieten pentru ca el să te ajute a comite un act dezonorant îl dezonorează pe cel care cere în același timp cu cel care acceptă. Iar a rămâne prietenul unui om dezonorat înseamnă să te dezonorezi pe tine...

Nu este deci nici o scuză să pretinzi că, făcând rău pentru un prieten, nu-l comiți pentru tine. Circumstanța ticăloșiei pentru altul nu poate fi atenuantă, de vreme ce tocmai a valida această ticăloșie face circumstanța de două ori mai agravantă față de acea lege a prieteniei care pretinde pur și simplu: „Să nu cerem lucruri nedemne și nici să nu le facem"[311]. Prietenia nu poate să-și autorizeze o extrateritorialitate etică și juridică.

Dar există un moment în textul lui Cicero pe care l-am fi preferat mai explicit... Căci filozoful ne-o spune clar, prietenia interzice să nu ne purtăm bine. Să amintim această formulă: „[...] prima lege a prieteniei este aceasta: să cerem de la prieteni ceea ce e cinstit"[312]. De ce prin urmare această tiradă privindu-i pe prieteni: „[...] dacă s-ar ivi cazul să fim obligați a sprijini interese mai puțin drepte ale prietenilor în care ar fi angajate viața sau reputația lor, să ne abatem puțin din drumul drept, numai să nu ieșim din acesta cu totul dezonorați; căci, în prietenie putem merge cu iertarea numai până la un anumit punct. Nu trebuie însă să nesocotim reputația noastră și nu trebuie să privim ca o armă neînsemnată pentru viața politică stima concetățenilor

[311] *Ibid.*, XII, 40, p. 202 (*n. t.*).
[312] *Ibid.*, XIII, 44, p. 203 (*n. t.*).

noștri, pe care e rușinos s-o dobândim prin lingușiri și aprobări; nu trebuie să respingem nicidecum virtutea [*sic*], care aduce după ea iubirea"[313].

Suntem deci, cazuistica obligă, într-o presupunere de nenorocire, dar nu vom ști care și nici de ce tip, Cicero lipsindu-ne de unul, două sau trei exemple care ne-ar fi lămurit; prietenul își solicită prietenul pentru „interese mai puțin drepte" – fără a ști ceea ce ascunde această formulă, dar, cunoscându-i pe romani, ni-l imaginăm noi pe Cato angajat pentru un prieten în „interese mai puțin drepte"? În nici un caz.

Într-o altă desfășurare în care solicită mari nume ale istoriei romane, Cicero îi convoacă pe Aemilius Papus și Caius Luscinus, prieteni și colegi în consulat și cenzură, pentru a afirma că acești oameni de înaltă ținută morală n-ar fi cerut „ceva care să fie contra bunei-credințe, a jurământului sau a statului. Căci ce mai e nevoie să spunem, când e vorba despre astfel de oameni că, dacă vreunul ar fi cerut așa ceva, n-ar fi obținut, dat fiind că erau oameni demni de toată venerația și că e tot atât de nelegiuit să faci o astfel de faptă dacă ți se cere, sau s-o ceri tu?"[314]

Cum poate Cicero, chiar la adăpostul dialogului, să țină cu aceeași mână filozofică rigoarea morală și „interese mai puțin drepte"? Această cazuistică îl pune pe solicitant într-o situație gravă, de vreme ce este vorba de nimic mai mult decât de a-ți pierde onoarea sau viața într-o lume în care preferi să-ți pierzi viața curmându-ți-o în loc să-ți pierzi onoarea! Sinuciderea evită să-ți murdărești mâinile în astfel de puroaie morale. Și ce poate însemna „să ne abatem puțin [*sic*] din drumul drept" când a devia nu poate fi puțin, de vreme ce acest nou drum presupune de-a dreptul schimbarea de direcție? A fi puțin imoral este a nu fi deloc

[313] *Ibid.*, XVII, 61, p. 208 (*n. t.*).
[314] *Ibid.*, XI, 39, p. 202 (*n. t.*).

moral... Cum poate Cicero să scoată șarpele moral pe ușă și să-l lase să intre astfel pe fereastră? Enigmă...

Cicero examinează apoi cazurile în care este dificil să ai prieteni; ba chiar cele în care este de-a dreptul imposibil. Tiranul, de exemplu, n-are prieteni. Și înțelegem bine de ce fără prea multe explicații: este întotdeauna în puterea celui care are toate puterile de a-l executa pe imprudentul care i-ar fi putut auzi secretele, primindu-i confidențele, fiind obișnuit cu părțile sale de umbră, asistând la momentele sale de slăbiciune, cunoscându-i cele mai mici fluctuații ale sufletului...

Printre cei cu care prietenia este dificilă, filozoful îi indică pe cei puternici – ei acționează treptat asupra tiranului, dar se știe că dispun de relații care fac problematică frecventarea lor intimă. Capriciul acestui gen de indivizi poate frânge fără remușcări un prieten care, pentru că-i acel *alter ego* făcut posibil prin prietenie, devine o victimă ispășitoare adecvată când puterea celui dintâi s-ar putea găsi incomodată de o confidență nefericită făcută cu o sinceritate spontană.

Lângă cei puternici, se găsesc de asemenea și cei bogați. Adică bogați față de cei săraci – sau față de cei care sunt mai puțin bogați... Să ne gândim la numeroasele vile ale lui Cicero, la bogăția sa considerabilă și la ziua când Caesar, invitându-se la el la cină, sosește cu mai mult de două mii de soldați – un bogat găsește întotdeauna unul mai bogat decât el...

Cei care au nu pot evita dilema: dacă dau celor care au mai puțin sau care n-au deloc, ei trec drept oameni răi care îi umilesc pe cei pe care îi gratifică; dacă nu dau, nu pot scăpa de același statut de om rău, dar de această dată din cauza avariției lor. Cu un om mai puțin bogat ca el, bogatul n-are

deci de ales decât între două vicii: îngâmfarea sau avariția... Căci, bineînțeles, bogatul nu poate fi decât un om rău.

Putere, bogăție, același lucru se întâmplă și cu reputația, gloria, onorurile. Cine este cunoscut dincolo de cercul semenilor săi n-are nici el de ales decât între două vicii: fie își face simțit și știut statutul, atunci trece drept o ființă nesuferită, suficientă, pretențioasă, arogantă; fie nu o face și va fi condamnat pentru falsă modestie și afectare de simplitate. Căci notorietatea nu poate califica decât un om rău...

În prietenie trebuie să știi să dai, desigur; dar trebuie și să știi să primești, ceea ce se dovedește mai complicat. Căci a da instituie o datorie la cel căruia îi dai, când acesta nu știe să primească, chiar dacă și mai ales dacă nu-i ceri nimic în schimb. A face bine este, în orice fel ai lua-o, a instaura o relație în care beneficiarul devine îndatorat, ceea ce cauzează un dezechilibru. Astfel încât plătești întotdeauna într-o zi sau alta binele pe care-l faci. Darul este o mâncare care în cele din urmă îți vine înapoi pe gât...

Puterea, bogăția, onorurile, reputația produc situații de inegalitate – deci de inferioritate și de superioritate. Nu scapi de asta, căci nici o condiție nu le egalează pe celelalte. Ce să faci prin urmare? Cicero dă instrucțiunile de folosire: „Iată ce trebuie să facă și să imite toți, astfel încât, dacă au dobândit vreo superioritate în privința virtuții, a talentului sau a situației, să împartă foloasele cu ai lor și să le pună în comun cu rudele lor"[315]. Și în caz de inegalitate? „[...] lucrul cel mai însemnat în prietenie e să fii egal cu inferiorul său"[316]. Altfel spus: nici vorbă pentru superior să-l facă pe celălalt să simtă că i-ar fi inferior.

Cicero continuă: „Așadar după cum cei care sunt superiori în legăturile lor strânse de prietenie trebuie să se

[315] *Ibid.*, XIX, 70, p. 211 (*n. t.*).
[316] *Loc. cit.* (*n. t.*).

facă egalii inferiorilor lor, tot astfel cei inferiori nu trebuie să se întristeze că prietenii lor îi întrec prin talent, situație sau rang. Cei mai mulți dintre aceștia se plâng mereu de câte ceva, mai mult chiar, nu contenesc cu reproșurile, aceasta mai ales dacă socotesc că au motive să afirme că s-au purtat cu prietenii îndatoritor, prietenește și fără să-și cruțe osteneala. E peste măsură de nesuferit acel soi de oameni care-ți reproșează serviciile ce-ți aduc, de care trebuie să-și amintească acela ce le-a primit, nu să le amintească acela ce le-a făcut"[317]. Dar cel care a primit, dacă nu vrea să aibă nimic de reproșat celui care îi va fi dat, va putea întotdeauna, dacă vrea să nu datoreze nimic deși nu-i va fi fost prezentată nici o factură, să recurgă la negație, altfel spus să afirme mai întâi că realul n-a avut loc, apoi că tot ceea ce a avut loc este exact contrarul realului... Prin urmare, cel care va fi primit va nega darul primit, pretinzând că a dat pe când el nu va fi oferit nimic... Va inventa astfel daruri invizibile oferite donatorului, ficțiuni de daruri pe care le va reproșa celui care nu-i va fi adus mulțumiri... pentru ofrandele inexistente!

Dacă natura a făcut astfel încât să existe inferiori și superiori, înțelepciunea îl obligă pe cel care posedă să dea celui care nu are. Prietenia servește la înălțarea celor care sunt mai jos: „De aceea cei care sunt superiori nu numai că trebuie să se coboare la nivelul prietenilor, dar trebuie să-i ridice, în vreun fel, pe cei inferiori"[318]. Și tot așa: „Trebuie să dai fiecăruia mai întâi atât cât tu însuți poți da, și apoi, atât cât cel pe care-l iubești și-l ajuți poate duce"[319].

Dar îi vom răspunde lui Cicero că această înălțare este un dar care va asculta și el de logica unui contra-dar imposibil care, din această cauză, va genera la cel care nu știe

[317] *Ibid.*, XX, 70, pp. 211-212 (*n. t.*).
[318] *Ibid.*, XX, 71, p. 212 (*n. t.*).
[319] *Ibid.*, XX, 73, p. 212 (*n. t.*).

să primească frustrări susceptibile de a produce într-o zi motivele unei rupturi.

Dialogul filozofic examinează deci posibilitatea sfârșitului voluntar al prieteniei. Când amicul devine inamic, când nu dă dovezile de prietenie care definesc și fac prietenia, când se arată departe de virtute, când ia fără să înapoieze, când nu știe să dea, când cere, solicită și primește, dar nu oferă nimic în schimb, atunci trebuie s-o sfârșești cu o relație care nu mai are sens. Amicul inamic nu mai este un amic. Cicero scrie clar: „Adesea se ivesc împrejurări importante în care trebuie să te desparți de prieteni"[320] – fără ca, nici aici, să se știe în ce constau aceste „împrejurări importante"... Sau aceasta: „Uneori durerea de a renunța la prietenii e inevitabilă"[321]. Când? Nu se știe...

Cicero vorbește de schimbare la prieten: când el nu mai este același, când părerile, opiniile, gusturile, punctele de vedere se modifică și sunt contrarul a ceea ce au fost, trebuie totuși să continui ca mai înainte? Dar să rămâi fidel unei ființe care nu mai există, nu înseamnă să te înșeli? Ba chiar să-ți înșeli prietenul?

Cum trebuie atunci să procedezi? Dacă este o afacere necinstită, lucrul este simplu: „să le rupem"[322]; dar, dacă nu-i cazul, atunci să evităm ruptura deschisă și clară și să ne silim „slăbindu-le pe încetul"[323] – în alți termeni: să le lăsăm să se degradeze... Citându-l pe Cato, Cicero scrie: „E preferabil să le destrămăm decât să le rupem"[324].

În toate situațiile ipotetice, „trebuie să ne străduim să nu se ivească dezbinări între prieteni. [...] Trebuie să luăm

[320] *Ibid.*, XX, 75, p. 213 (*n. t.*).
[321] *Ibid.*, XXI, 76, p. 213 (*n. t.*).
[322] *Loc. cit.* (*n. t.*).
[323] *Loc. cit.* (*n. t.*).
[324] *Loc. cit.* (*n. t.*).

seama chiar ca prieteniile să nu se transforme în dușmănii crâncene"[325]. Cicero are dreptate, bineînțeles. Dar cum să reușești o ruptură în prietenie când n-ai reușit să împiedici dezagregarea prieteniei înseși? Pentru că nimic nu mai este posibil, nici măcar ruptura nu mai este! O ruptură amicală ar fi mai puțin ruptură decât amicală...

Fără supărare, fără reproșuri, fără resentimente, fără animozități, fără insulte, fără certuri, fără injurii, fără jigniri. „Dacă totuși acestea sunt suportabile, trebuie să le răbdăm și să-i acordăm vechii prietenii această cinste, ca vinovat să fie cel care face nedreptatea, nu cel care o suferă"[326].

Cel mai bine este să previi sfârșitul prieteniei chiar înaintea începutului prieteniei! Căci ruptura arată că prietenia nu era într-adevăr filozofică, ci vulgară, trivială. Nu era o prietenie între înțelepți sau oameni de bine.

Înainte de a ne angaja într-o prietenie, trebuie efectiv să-l alegem cu precauție pe cel despre care credem că va putea deveni prietenul nostru: „În general există un singur mijloc de-a te feri de aceste greșeli și neplăceri și de-a lua măsuri împotriva lor, acela de-a nu-ți dărui inima prea repede și nici cui nu merită"[327].

Trebuie chiar să-l pui la încercare pe cel pe care dorești să-l alegi, căci „trebuie să iubești după ce judeci, nu să judeci după ce iubești"[328]. Iată de ce trebuie să-ți reții prima atitudine și să-ți suspectezi prima înclinație. Apoi trebuie să-l testezi: este sensibil la bani, la onoruri, la bogății și la alte lucruri cu care poate să trădeze? Poți lansa baloane de probă pentru a vedea cu cine ai de a face... Mai bine să faci acest examen înaintea prieteniei decât să-i pui capăt într-o zi pentru că a fost greșită.

---

[325] *Ibid.*, XXI, 77, p. 214 (*n. t.*).
[326] *Ibid.*, XXI, 78, p. 214 (*n. t.*).
[327] *Loc. cit.* (*n. t.*).
[328] *Ibid.*, XXII, 85, p. 215 (*n. t.*).

Adevărata prietenie este asociația unor forțe pentru a viza mai sus decât sine: virtutea și înțelepciunea. Ea presupune încredere; dar încrederea nu trebuie să se dea fără precauție. Te vei livra, te vei da, te vei povesti, te vei arăta pe față: ești sigur că vorbele pe care le vei încredința unui prieten nu vor deveni într-o zi în mâinile sale arme contra ta? Cicero examinează această vorbă de spirit a lui Bias, unul dintre cei șapte înțelepți ai Greciei: „Trebuie să iubești așa ca și cum odată ar trebui să urăști"[329]. Acest îndemn este îngrozitor, căci „într-adevăr, cum va putea fi cineva prietenul cuiva căruia socotește că i-ar putea fi dușman?"[330] Dar întrebarea-i următoarea: este îndemnul lui Bias adevărat sau fals? Dacă este adevărat, atunci această relație nu este prietenie... Dacă este fals, atunci de ce atâtea prietenii decepționează?

Cine a cunoscut ghinionul știe că încercările vieții funcționează ca o centrifugă, expulzându-i pe cei ce au izolat prietenia în registrul trivial și vulgar, la antipozi de prietenia adevărată care se confirmă și se verifică în suferință. Cicero scrie: „Deci aceste două situații îi dovedesc pe cei mai mulți cât sunt de ușuratici și de slabi: dacă ne vor disprețui când vor duce-o bine, sau dacă ne vor părăsi la greu"[331]. „Pe cei mai mulți", scrie el – aproape pe toți de fapt...

Prietenul care va fi prieten și la nevoie, acela va fi prietenul adevărat: „Acela care, așadar, în ambele situații se va arăta serios, constant, stabil în prietenie, pe acela trebuie să-l judecăm ca fiind dintr-un neam de oameni foarte rar și aproape divin"[332]. Acest criteriu de tovărășie amplificat în loviturile dure semnează, semnalează și semnifică prietenia.

---

[329] *Ibid.*, XVI, 59, p. 208 (*n. t.*).
[330] *Ibid.*, XVII, 60, p. 208 (*n. t.*).
[331] Marcus Tullius Cicero, *Laelius sau despre prietenie. Dialog. Către Titus Pomponius Atticus*. Traducere, studiu introductiv, note și comentarii de Radu Kretzudava, Cluj-Napoca, Editura Dokia, 2013, XVII, 64, p. 63 (*n. t.*).
[332] *Loc cit.* (*n. t.*).

Cei care, dimpotrivă, își vor fi pus capul în nisip în timpul neplăcerilor noastre sau care vor fi privit în altă parte nu merită frumosul nume de prieten.

În exercițiul prieteniei, Cicero nu exclude puțină asprime – căci a spune adevărul este dur, pe când lingușeala, disimularea, minciuna pot înșela atât de ușor... Este un exercițiu clasic la filozofii care tratează despre prietenie, încât ne întrebăm cum să ținem seama de împrejurări între un prieten adevărat și o persoană care nu este acolo decât pentru interesul său. Plutarh a consacrat, cum se știe, un scurt text acestui subiect, intitulat: *Cum să-l deosebești pe măgulitor de prieten*. Seneca a reflectat în *Scrisorile către Lucilius* (V, XLV, 6-7), Themistius vorbește despre asta în *Discurs despre prietenie* (267 b13-d5).

Ne-am putea deci imagina că există prietenie adevărată când evităm măgulirea, adularea, complimentarea: un prieten nu-l flatează și nici nu-și perie *alter ego*-ul când există motive de observații. Prietenia pare cu atât mai adevărată cu cât contribuie la educația sa prin celălalt și a celuilalt prin sine. Și, pentru a atinge acest obiectiv, trebuie făcută o folosire abrazivă a adevărului.

În acest scop, Cicero teoretizează un gen de corectare frățească, cu condiția ca această corectare să nu fie lipsită de fraternitate și ca fraternitatea să însoțească voința de adevăr. De vreme ce prietenia este un dispozitiv de educare morală și vizează realizarea virtuții, atunci ceea ce ne împiedică să atingem acest „suprem bine"[333] trebuie criticat, deci arătat, spus, povestit, dezvăluit. Nici vorbă să-l lăsăm pe prieten să se înșele, să ia o direcție greșită care l-ar devia de la înțelepciune. Prin urmare trebuie să-l eliberăm de ceea ce nu merge. „Căci adesea prietenii trebuie și sfătuiți, și dojeniți și

[333] *Ibid.*, XXII, 83, p. 75 (*n. t.*).

acestea trebuie primite prieteneşte, când sunt făcute cu bunăvoință.

Dar nu știu cum e adevărat ceea ce prietenul meu spune în *Andria*[334]: „Lingușirea naște prietenii, adevărul, disensiuni. Adevărul e supărător dacă într-adevăr ura, care e otrava prieteniei, se naşte din ea, dar linguşirea este cu mult mai supărătoare, deoarece, indulgentă fiind cu greşelile, lasă pe un prieten să se prăbuşească violent"[335]. Deci din afecțiune și prietenie îi vom spune prietenului nostru când și cum considerăm că este pe o cale greșită și riscă să cadă într-o adevărată prăpastie etică...

Cine este capabil să suporte un asemenea tratament? Evident cei care sunt deja pe drumul înțelepciunii, nefiind încă înțelepți. În orice caz, oamenii de bine care știu că prietenia este mai puțin ocazia de a dispune de drepturi asupra celuilalt decât de a-ți recunoaște datoriile față de el. Mai puțin o investiție utilitară și mai mult o șansă de a-ți multiplica forțele pentru a merge spre culmile virtuții. Cicero are dreptate, prietenia nu se poate referi decât la un număr infim de indivizi și nu există decât rareori într-un secol... Știm măcar că este posibilă – ceea ce definește un ideal...

[334] Este vorba despre piesa lui Terențiu tradusă din limba latină de Nicolae Iorga sub titlul *Fata din Andros*, în volumul *Teatru*, București, Editura Minerva, Biblioteca pentru toți, 1975 (*n. t.*).

[335] *Laelius sau despre prietenie. Dialog. Către Titus Pomponius Atticus*, *op. cit.*, XXIV, 88 bis, 89, p. 78 (*n. t.*).

Intermediul 5

Sfințenia păgână a lui Plutarh

„Iată de ce, în toate privințele, Plutarh e omul meu", scrie Montaigne în *Eseuri*[336]. Se subestimează astăzi rolul jucat de opera *Vieți paralele* a filozofului din Cheroneea în dezintoxicarea occidentală pe care Renașterea o face posibilă pentru a lecui sufletele de mia de ani de otrăvire creștină.

Plutarh (n. pe la 45-47/ m. pe la 126) a fost și gânditorul *Scrierilor morale* [Moralia] care dovedesc că puteai fi moral înaintea creștinismului și că, deci, poți fi și fără creștinism – este de-ajuns să vezi ceea ce au să ne spună marii oameni ai Antichității grecești și romane. Lumea precreștină poate servi unei lumi postcreștine, iată ceea ce se joacă orbește în mișcarea de renaștere din civilizația iudeo-creștină. Ar trebui scrisă o viață paralelă care l-ar opune pe Plutarh, grecul romanizat, lui Isus, semitul deiudaizat. Sau pe Cato cel Bătrân sfântului Pavel.

Originar din Beotia, o regiune din Grecia care era considerată incapabilă de subtilități și de gândire, Plutarh a întruchipat un mod de a face filozofie care se dovedește tipic roman. Mai întâi, pentru că este total impermeabil la problemele de teorie pură; apoi și în mod consecvent, pentru că orice text provine la el dintr-o ocazie oferită de viață; în fine, pentru că întreaga sa gândire nu vizează decât să servească unei educații existențiale.

Nu vom găsi într-adevăr sub pana celui pe care Renan îl numea „omulețul Plutarh" considerații metafizice sau ontologice care ar arăta un retor abil, un dialectician

---

[336] Montaigne, *Eseuri*. Studiu introductiv şi note de Dan Bădărău, traducere de Mariella Seulescu, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1966, vol. 1, II, X, p. 402 (*n. t.*).

mușcător sau un sofist șiret. Este un om printre oameni care nu scrie decât pentru a răspunde unei întrebări pe care și-o pune sau care i se pune. Scrie pentru a trăi și nu trăiește pentru a scrie.

Platonician eliberat de Platon, ar putea, bineînțeles, s-o pornească în mari considerații despre Ideile din „Parmenide", Știința din „Theaitetos" sau Numărul din „Timaios". Dar la ce bun glosa când filozofia trebuie mai întâi și mai ales să servească la a trăi, la a trăi bine, la a trăi mai bine?

Plutarh n-a fost un filozof de cameră, dintre cei despre care Lucian din Samosata ne povestește în „Filozofii la mezat" că propovăduiesc un lucru și execută contrarul – stoici rostogolindu-se pe jos din cauza unei dureri de dinți, epicureici umplându-și casetele, cinici măgulindu-i pe cei puternici, sceptici foarte siguri pe îndoiala lor. A fost un practician al filozofiei care n-a avut liniște să-și gândească viața și să-și trăiască gândirea.

Toată opera sa morală provine din întrebările puse de apropiați, de prieteni, discipoli și de toți cei care îi ascultau propunerile existențiale. În acest sens, el inventează *eseul*, o formă literară care nu aspiră la revoluția speculativă, ci la revelația existențială.

Care sunt de fapt titlurile a ceea ce se numește adesea *Scrieri morale*? „Cum să-l deosebești pe măgulitor de prieten" (Quomodo adulator ab amico internoscatur), „Cum să cunoști progresele în virtute" (Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus), „Despre utilitatea inamicilor" (De capienda ex inimicis utilitate), „Despre marele număr de prieteni" (De amicorum multitudine), „Norme conjugale" (Coniugalia praecepta), „Despre liniștea sufletului" (De tranquillitate animi), „Despre iubirea fraternă" (De fraterno amore), „Despre înăbușirea mâniei" (De cohibenda ira), „Despre iubirea pentru copii" (De amore prolis), „Dacă

viciul este de-ajuns pentru a-l face pe om nefericit" (An vitiositas ad infelicitatem sufficiat), „Despre limbuție" (De garrulitate), „Despre dorința de îmbogățire" (De cupiditate divitiarum), „Despre falsa rușine" (De vitioso pudore), „Despre invidie și ură" (De invidia et odio), „Consolație către soție" (Consolatio ad uxorem).

N-ai nevoie să fi făcut studii filozofice, să fi asistat la cursuri *ex cathedra*, să fi fost membrul unei școli, să fi citit marii autori pentru a-ți pune aceste întrebări. Sunt cele pe care oricine și le-ar pune, dacă, din întâmplare, i-ar veni chef să se întrebe ce face în lume și ce trebuie să facă.

Căci perfidia măgulitorilor, ce definește un prieten, dacă poți să ai mai mulți fără a risca să n-ai nici unul, ce trebuie să pui în aplicare pentru a-ți construi existența și a te ameliora, cum poți transforma un inconvenient într-un avantaj, dacă trebuie să te căsătorești și la ce trebuie să te aștepți, în ce mod trebuie să cazi la învoială cu violența, de ce natură sunt legăturile înnodate între frați și surori, părinți și copii, ce-i animă pe cei care vorbesc tot timpul și nu spun nimic, ce raporturi trebuie întreținute cu bogățiile pentru a nu fi posedat de ceea ce posezi și alte întrebări ca aceea, îngrozitoare, despre moartea unui copil – iată ce-l privește pe orice individ care, într-o zi, dorește să se gândească la ce i se întâmplă pentru a se simți mai bine într-o lume care nu face nimic pentru ca să te simți bine de la sine.

Dacă Plutarh scrie o „Consolație către soție" despre moartea fiicei sale, este pentru că acea femeie este soția sa, fetița era a sa, și-a pierdut și el copila – și nu pentru a face cercuri conceptuale în apă, nici pentru a arăta că poate jongla brodând pe subiect un frumos discurs bine construit. Un tată își vede fetița moartă și soția zdrobită, în consecință se gândește cum ar putea începe să distrugă această suferință, pentru a o poseda cu scopul ca ea să nu-i posede pe amândoi.

Platon poate să scrie un dialog despre prietenie. „Lysis" nu va fi afectat de viața sa, de vreme ce disertează despre o noțiune despre care poate să n-aibă decât o cunoaștere indirectă, fiind intelectuală. Poate să nu fi iubit niciodată în toată viața sa și să scrie totuși despre iubire, „Banchetul" său nu va avea de suferit. Teoria sa despre Idei îi permite să n-aibă nici corp și nici pasiuni și să teoretizeze totuși despre corp și pasiuni. Această varietate de filozofi continuă să-și aibă fumiștii săi.

Plutarh trăiește mai întâi și apoi filozofează. Filozofează despre viață, plecând de la viața sa, în direcția vieții sale: pentru a-și sculpta statuia. Cunoaște prietenia, o practică, o celebrează, o serbează, *deci* o gândește. Se căsătorește, are copii, pierde pe câțiva dintre ei, îmbătrânește cu soția sa, cunoaște fericirea vieții conjugale, *deci* scrie despre aceste subiecte. Este un om puternic la Cheroneea, arhonte, cetățean al Atenei, al Romei și al orășelului său, preot al lui Apollo la Delfi, *deci* încearcă să deosebească pe cei care îl flatează de prietenii sinceri. Are doi frați, *deci* analizează natura sentimentului care îl leagă de ei. Este un moșier bogat, *deci* se gândește la bogăție pentru a nu deveni dependent de ea. A avut patru sau cinci fii și o fetiță care, ca și alți doi copii ai săi, a murit la o vârstă fragedă, *deci* scrie un text pentru a-i potoli durerea soției sale. Își vede copiii murind, apoi apropiații, apoi prietenii, se vede îmbătrânind și îndreptându-se spre vârsta venerabilă de optzeci de ani, *deci* se întreabă despre suflet, despre raportul său cu corpul, despre destinul său după moarte. Mai întâi este, abia mai apoi gândește. Ne imaginăm că ar fi putut scrie dictonul: exist, deci gândesc.

Aceste texte pe care le credem disparate, astfel încât îi facem adesea lui Plutarh o reputație de poligraf, dispun toate de un fir roșu: toate sunt exerciții existențiale care îi

permit a gândi că a trăit pentru a se bucura de viață, pentru a trăi mai bine, pentru a trăi filozofic.

Plutarh are simțul recepțiilor, știe să primească, dă dovadă de o mare politețe și excelează în cunoașterea uzanțelor, invită și primește. La masa sa se mănâncă bine, fără lux, și rafinat, fără ostentație. Cina este ocazia unui banchet filozofic care permite să construiești, în jurul mesei, o microsocietate politică echilibrată.

Teoria sa este prezentată în *Probleme la masă* (Quaestiones convivales): trebuie să-i plasezi pe comeseni astfel încât vecinătățile să nu fie ocazii de conflicte, ci de armonie și de echilibru, de seninătate și de bunăvoință, de curtoazie și de afecțiune. Nu pui alături doi sangvini, doi agresivi, doi vorbăreți, ci temperezi, moderezi, rotunjești unghiurile. A te regăsi în jurul unei mese este deci o treabă filozofică și politică. El spune de ce și cum.

Pe lângă cele 78 de tratate care au ajuns până la noi din cele 235 scrise, Plutarh mai este cunoscut și pentru lucrarea *Vieți paralele*. Acest opus major provine și el, în principal, din necesități amicale. El începe acest șantier, fără a ști că-l va conduce atât de departe, mai întâi pentru a răspunde unei solicitări a prietenilor săi care, în cercul lui Traian, consideră că trebuie stabilit un contrapunct între Roma și Atena pentru a legitima spiritual înrădăcinarea provinciilor grecești în Imperiul roman.

Romani și greci emblematici din istoria celor două țări sunt deci prezentați drept figuri complementare. Plutarh rezolvă contradicția care putea separa pe grecul colonizat și învins de romanul colonizator și învingător. Din anul 146 înaintea erei noastre, data romanizării Greciei, afacerea este istoric stabilită. Plutarh formulează o figură de virilitate care, dincolo de Grecia sau de Roma, dă întâietate unor oameni total îndreptați spre realizarea pasiunii lor. *Vieți paralele*

relatează aventurile eroilor, puțin contează originea lor elenică sau romană, care și-au consacrat viața realizării unui proiect mai mare decât ei, incarnând o mare pasiune.

Pe măsură ce scrie *Viețile*, Plutarh pierde din vedere comanda originară și își continuă opera timp de cincisprezece ani ca pe un ghid personal. Scrisul își regăsește la el funcția primară: el lucrează la propria sa educație. În paginile care preced „Timoleon", el scrie: „Am început să mă îndeletnicesc cu scrierea *Vieților* îndemnat de alții, dar continui și zăbovesc aci și datorită mie însumi, căci am încercat să-mi rânduiesc și să-mi fac viața asemănătoare cu virtuțile personajelor prezentate aci, folosindu-mă de istorie ca de o oglindă. Faptul nu se aseamănă cu nimic altceva decât cu o conviețuire și conlocuire, căci primind și luând în gazdă, prin istorie, pe fiecare dintre ei, spre a-l avea ca musafir, l-am contemplat să văd cât este de mare și cum este fiecare[337], alegând, spre a-l cunoaște, cele mai de seamă și mai frumoase dintre faptele sale"[338].

Altfel spus, lucrul și scrisul acestor *Vieți paralele* țin de exercițiul spiritual: în același mod cu Epicur, de care nu-i plăcea și contra căruia a scris mai multe texte, el invita să se dispună de un portret al profesorului său, o gemă montată pe un inel sau o mică figurină de exemplu, pentru a trăi mereu sub ochiul unui profesor care să-i permită educația, marii săi oameni servindu-i să fie mare el însuși – mare în virtute, în seninătate, în pacea sufletului, în înțelepciune.

Plutarh și-a iubit provincia sa grecească, regiunea Beotia, care trece în mod tradițional drept greoaie, vulgară și grosolană. În zilele noastre, epitetul ironic *beoțian* i-a păstrat urma. El, care a fost primit în locurile cele mai de vază din Roma, care a atins cea mai fină floare politică din cetatea

---

[337] *Comme il est grand et beau*, citat din Homère, *Iliade*, XXIV. 630 (*n. a.*), tradus prin „Cât e de falnic și mare", în Homer, *Iliada*, *op. cit.*, v. 621, p. 451 (*n. t.*).
[338] Plutarh, „Timoleon", în *Vieți paralele*, *op. cit.*, vol. II, p. 131 (*n. t.*).

imperială, care a cunoscut strălucirea Orașului lumină, spre treizeci de ani, revine în ținutul natal și se poate atunci destăinui în *Viața lui Demostene*: „Eu, care trăiesc într-un orășel, unde de bunăvoie am reședința, pentru a nu-l face să fie și mai mic decât este"[339].

Omul care a fost a celebrat și a practicat blândețea în politică, tandrețea în căsătorie, fidelitatea în prietenie, atașamentul față de orașul său. El este peste tot în opera sa, dar nu apare aici aproape nicăieri – discreție, modestie, umilință.

Opera lui Plutarh pare să pregătească virtuțile evanghelice creștine – înțelepciune și blândețe, pace și seninătate, bunăvoință și simplitate. De aceea, ea n-a dispărut când călugării copiști, o dată ce creștinismul a devenit religie oficială, au șters operele antice pentru a dispune de piele pe care ei scriau textele evanghelice. *Scrierile morale* și *Vieți paralele* au traversat deci secolele fără mari daune.

Ele prezintă totuși dintr-un capăt în altul un om alternativ la omul creștin: o virilitate fără dolorism, o virtute fără *moralină*[340], o măreție fără ostentație, un orgoliu fără vanitate, o echitate fără rigiditate, o sexualitate fără păcat, un corp fără greșeală, o moarte fără spaimă, altfel spus o viață fără ura vieții, într-un cuvânt, un fel de sfințenie fără Dumnezeu. Era normal ca, în decursul secolelor în care Dumnezeu sfârșise prin a-și obosi lumea, Plutarh să devină modelul unei morale fără moralism.

---

[339] Plutarh, *Vieți paralele. Demostene și Cicero*, *op. cit.*, II, 2, p. 21 (*n. t.*).

[340] Termen inventat de Friedrich Nietzsche (moralinfrei=liber din punct de vedere moral), prezent în *Ecce homo* (1888) și în *Antichristul* (1888, publicat în 1896), tradus în românește din germană de Mircea Ivănescu („virtute lipsită de orice fățărnicie", 1994) și, respectiv, de Vasile Muscă („virtute lipsită de morală", 1996) (*n. t.*).

5

A RĂZBUNA

Sinuciderea Lucreției

Ce înseamnă o morală a onoarei?

Aurelius Victor, Eutropius, Florus, Cassius Dio și Plutarh scriu că violul Lucreției de către Sextus Tarquinius, zis și Tarquinius Excesivul[341], fiul lui Tarquinius Superbus [Trufașul], este elementul fondator al Republicii romane: cum poate fi gândită abuzarea sexuală a unei femei și apoi prezentată ca genealogie a unui regim politic bine cunoscut pentru pasiunea sa pentru virtute? Cum poate ieși un bine dintr-un rău, iată întrebarea care persistă...

De origine etruscă, Tarquinius zis și Superbus a fost rege al Romei fără a fi avut nici binecuvântarea poporului și nici pe cea a senatului, domnind prin teroare. El a fost deci mândru și arogant în cruzime. El trimite în exil, pune să fie torturați, uciși, cutare sau cutare, să li se confiște bunurile, în funcție de purul său capriciu. Toți sunt obiectul vindictei sale, inamicii săi, oponenții, adversarii, dar și cei pe care este gelos, invidios, cei care îi fac umbră sau care ar putea să-i facă, cei cărora le râvnește aurul și bunurile.

El singur decide pacea și războiul, încheierea tratatelor de prietenie dar și încălcarea lor. Căsătoria fiicei sale este contractată pentru alianțele politice pe care le permite și nici pentru un alt motiv. Convoacă dimineața notabilii latini

[341] Sextus Tarquinius n-a avut nici un cognomen. *Vide* Titus Livius, *op. cit.*, vol. I, I, 49 (*n. t.*).

veniți din toată regiunea într-un codru sacru, dar își permite, pentru a-i umili, să sosească puțin înainte de lăsarea nopții.

Turnus Aricianul îi cere socoteală despre întârziere; Tarquinius Superbus îi răspunde că a trebuit să regleze un dezacord între un tată și fiul său. La care Turnus, deloc convins, răspunde: „Cea mai scurtă și cea mai ușoară pricină e neînțelegerea dintre un tată și fiul său, fiindcă poate fi curmată în câteva cuvinte: Dacă fiul n-ascultă de tată, are s-o pățească"[342]. În loc de răspuns la acest adevăr rostit de un om lucid, Tarquinius urzește un complot contra sa, cere să i se pună săbii în locuință, organizează descoperirea lor, strigă că a fost proiectat un atentat care ar fi fost împiedicat prin propria sa întârziere, ceea ce ar fi fost deci susceptibil de a fi provocat remarca lui Turnus pe care-l aruncă într-un izvor peste care pune o leasă de nuiele încărcată cu pietre pentru ca să se înece încercând să plutească. Când Tarquinius propune acestor popoare latine să intre în rândurile Romei, obține unanimitatea...

Șef de război, este brutal și sângeros. Nu dă înapoi în fața folosirii șireteniei și perfidiei – „nu stă în firea romanilor întrebuințarea vicleșugurilor", scrie Titus Livius[343]... El și fiul său Sextus uneltesc o stratagemă: tânărul fuge de la Roma sub pretext că tatăl său ar vrea să-l ucidă și obține astfel ospitalitatea gabiană. După ce s-a prefăcut că ascultă de sfaturile bătrânilor pentru a le obține favorurile, apoi a simulat umilința în slujba gazdelor sale, reușește să conducă armatele gabiene și pretinde că le pregătește pentru o luptă contra Romei. Fiul trimite un mesager tatălui său – care nu-i răspunde, dar se mulțumește să-l ia cu el pe mesager în grădină, unde, în timp ce se plimbă, biciuiește furios macii. Mesagerul relatează mutenia lui Tarquinius, dar și acea anecdotă privind florile. Sextus înțelege mesajul și îi

---

[342] Titus Livius, *op. cit.*, vol. I, I, L, p. 76 (*n. t.*).

[343] *Ibid.*, vol. I, I, LIII, p. 80 (*n. t.*).

condamnă la moarte pe înaltele personaje din Gabii, le confiscă bunurile și le distribuie poporului pentru a se asigura de favorurile sale – Roma poate atunci să-și supună un popor în prealabil însângerat...

Tarquinius pune să-i fie construit un imens templu lui Iupiter: îi consacră acestui proiect sume nebunești; dezafectează terenuri sacre; face în așa fel încât săpând fundațiile plebea să găsească un cap de om intact, ceea ce-i permite să anunțe că Roma este chemată să domine lumea, să fie în frunte; îi convinge pe muncitorii șantierului că-i mai bine să construiască locuința unui zeu decât să lucreze la celelalte mari șantiere romane atunci în curs – gradenurile circului pentru distracțiile mulțimii sau săparea marelui canal de scurgere destinat să facă orașul viabil.

Răsturnându-se o lopată de pământ, apare un șarpe. Tarquinius își trimite cei doi fii să consulte oracolul din Delfi. Îi însoțește Lucius Iunus Brutus, nepotul lui Tarquinius. Pentru a evita necazurile – își cunoaște unchiul și știe de ce este în stare –, tânărul face pe tâmpitul. Poartă cu el un băț de aur, cel de comandă, închis într-un băț de corn, o simplă bucată de lemn. Cei doi fii ai regelui întreabă oracolul cine va deveni rege după moartea tatălui lor; răspunsul ghicitorului: cel care cel dintâi, o va săruta pe mama sa. Nu prost, falsul cretin simulează o cădere pentru a se arunca pe sol cu scopul de a săruta glia – adevărata lor mamă...

La Roma se pregătește un nou război contra rutulilor, o națiune bogată a cărei comoară este râvnită de Tarquinius. Iupiter are nevoi... Regele etrusc încearcă asaltul, care eșuează; începe asediul, dar acesta durează... Comandanții nu beneficiază de concediile care li se dau; trupa așteaptă cu răbdare; tinerii principi beau, mănâncă, benchetuiesc.

Cu ajutorul vinului, testosteronul este multiplicat de alcool. În conversațiile lor este vorba despre femei. Fiecare vorbește despre a sa pentru a-i lăuda meritele și măreția.

Tonul urcă. Care mai de care supralicitează. Tarquinius Collatinus, fiul lui Egerius, face elogiul soției sale: „« Nu e nevoie de atâta vorbărie. În câteva ceasuri toată lumea va fi încredințată, la fața locului, cu cât e mai presus Lucreția lui față de celelalte soții. Ei, dacă avem sânge tineresc în vine și nu apă, sus pe cai și hai să ne convingem la fața locului de adevăr! Această împrejurare va fi cu atât mai plăcută, cu cât soțiile noastre habar nu au că ne ducem pe neașteptate la ele. Se vor trezi cu noi în fața ochilor lor ». Toți mesenii se încălziseră de băutură. « Bine! Să mergem! » Toți încalecă și dau pinteni. Bidiviii zboară. Ajung la Roma. Fiindcă începuseră să se lase umbrele amurgului [...]"[344]. Ce vor găsi acolo?

Ajung la Collatia, la vreo cincisprezece kilometri de Roma, domiciliul lui Tarquinius Collatinus; se duc la Lucreția. Pe când celelalte soții sunt surprinse în festinuri somptuoase și jocuri, Lucreția iradiază în adevărul său, în simplitate, în virtute: deși ora este tardivă, ea se găsește într-adevăr cu servitoarele sale în mijlocul unei încăperi, pe cale de a toarce lână... Nici cratere revărsându-se de vin, nici dansatoare sau dansatori pe jumătate goi, nici vulve de scroafă umplute îngrămădite pe platouri somptuoase și nici curteni lascivi, epilați și parfumați: ea apare în splendoarea activității nobile și primitive prin excelență.

Sextus Tarquinius o dorește atunci violent pe soția lui Tarquinius Collatinus:

„ [...] într-al regelui fiu se aprinde-o nebună
Flacără, e-nnebunit, de-o oarbă iubire răpit.
Chipul îi place și vorba și fața de nea și părul cel galben,
Farmecul nedobândit printr-un viclean meșteșug.
Glasul îi place și vorba și ceea ce nu poți corupe,

[344] *Ibid.*, vol. I, I, LVII, pp. 87-88 (*n. t.*).

Cât spera mai puțin, mai mult cu-atât o dorea"[345].

Eșafodează un plan pentru a-i obține favorurile:

„« Ce va ieși e-ndoios: îndrăzni-voi totul! » el zice
« Treaba ei! pe-ndrăzneți soartă și zei i-o ocrotesc »"[346].

Câteva zile mai târziu, Sextus Tarquinius revine însoțit de unul dintre ai săi la domiciliul Lucreției pe care o știe singură. Legile ospitalității fiind ceea ce sunt, ea îi oferă supeul și pune să fie conduși în camerele lor. Să-l citim pe Titus Livius: „Cum a intrat în iatac, Sextus Tarquinius, înfierbântat de poftele trupești, când vede că pretutindeni în toată casa domnește liniștea, toată lumea odihnindu-se, scoțând sabia din teacă, pătrunde în camera Lucreției, care dormea. Tarquinius o strânge cu mâna stângă la pieptul său, aproape s-o înăbușe, spunându-i: « Lucreția, nu sufla o vorbă! Sunt eu, Sextus Tarquinius. În mână am sabia. Dacă vei spune un singur cuvânt, vei muri! »

Femeia, speriată din somn, rămâne încremenită. Se uită în jur deznădăjduită. De nicăieri, nici un semn de ajutor... Și-o amenință moartea. Atunci Tarquinius începe să-i înșire câte îi vin la gură, spunându-i că o iubește ca pe nimeni pe lume și că o roagă să-l înțeleagă. La urmă, văzând că nu izbutește, schimbă glasul și începe s-o amenințe, încercând pe toate căile să încătușeze și să încovoaie sufletul neîntinat al acestei femei. Când a văzut că rămâne neclintită în hotărârea ei și e gata să înfrunte neînfricată moartea, mișelul a scornit atunci o ticăloșie fără seamăn, fiind convins că o să-i dea ea pe brazdă de frică: i-a spus că-i va înjunghia un

[345] *Fastele*. Traducere Ion Florescu și Traian Costa, studii și note Traian Costa, București, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1965, Cartea a doua, v. 761-766, p. 86 (*n. t.*).
[346] *Ibid.*, II, v. 781-782, p. 87 (*n. t.*).

sclav și-l va așeza gol în patul ei, ucigând-o totodată și pe ea, pentru ca toată lumea să spună că a fost omorâtă, fiindcă a fost prinsă de el într-un mârșav adulter. Femeia, înnebunită de groază, a rămas împietrită de asemenea ticluire. Monstrul și-a devorat prada satisfăcut: Lucreția a fost siluită. Tarquinius, fălos cu asemenea ispravă, de pe urma căreia s-a spulberat faima cinstei unei matroane, s-a dus la treburile sale"[347].

Titus Livius descrie un viol sub amenințarea cu moartea... Pare de aceea deosebit de surprinzător că unii au considerat că Lucreția, victima, este vinovată – vinovată de a fi lăsat să intre acel bărbat la ea. Ar însemna să subapreciem puterea legilor ospitalității care te obligau atunci să te comporți cum a făcut-o ea, oferindu-i casă și masă, dar nu alcov, acelui bărbat care o solicita.

„Oaspe ostil el pătrunde în casa lui Collatinus:
Bine-i primit, doar era rudă de sânge a lor", scrie Ovidiu în *Fastele*[348].

Austerul Aurelius Victor, care n-ar fi uitat să sublinieze greșeala, dacă ea ar fi avut loc, precizează: ea se supune „dreptului de rudenie"[349], de vreme ce, prin soțul său, este verișoară cu Sextus Tarquinius.

Sextus Tarquinius este înarmat; îi promite bani, o imploră, o amenință, ea refuză, el îi apucă sânul și, față de rezistența ei, îi lansează acestea:

„« Nu scapi », îi zise, « viața curma-ți-o-voi cu-nvinuire;
Te-oi pârî c-ai făcut ceea ce eu n-am putut:

---

[347] Titus Livius, *op. cit.*, vol. I, I, LVIII, pp. 88-89 (*n. t.*).
[348] *Op. cit.*, II, v. 787-788, p. 87 (*n. t.*).
[349] Pseudo-Aurelius Victor, *op. cit.*, IX, 3. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

Am să ucid un sclav, c-ai fost prinsă cu el
se va spune »"[350].

După ce a comis violul, Sextus Tarquinius pleacă, mândru fiind că

„Grija renumelui ei o a putut doborî"[351].

Lucreția trimite un mesager la tatăl său, apoi la soțul său. Le anunță o veste îngrozitoare și le cere ca părintele și soțul său să vină însoțiți de martori. Sosesc amândoi: „O găsesc pe Lucreția zbătându-se în ghearele celei mai negre deznădejdi"[352]. Ovidiu ne spune că, plină de rușine, ea își ascunde fața în haină și plânge. Nu reușește să vorbească[353]. Soțul său o întreabă: „« Ești bolnavă? » — « Mai întrebi? Poate fi zdravănă o femeie când cinstea și-a pierdut-o? Collatinus, în patul tău, sunt urmele unui bărbat străin! Deși trupul mi-a fost pângărit, sufletul mi-e nevinovat. Moartea îmi va fi martoră că spun adevărul. Dați-mi mâna dreaptă și jurați că ticălosul nu va rămâne nepedepsit. Cel care a intrat noaptea trecută ca un vrăjmaș în casa mea, înarmat, este Sextus Tarquinius, care în loc să vină ca un oaspete, mi-a pricinuit mie această izbeliște, năpastă și urgie. Pe capul lui să cadă această năpastă, dacă voi veți ști să fiți bărbați adevărați! » Toți cei de față jurară pe rând. Toți caută s-o mângâie pe Lucreția, care avea sufletul rănit, spunându-i că nu e ea de vină, ci ticălosul făptaș. « Sunt vinovați numai aceia care-și gândesc cu mintea păcatul și care îl și înfăptuiesc pe urmă. Acolo unde nu a fost hotărârea gândită, nu există vină ». Lucreția le-a răspuns: « Voi știți ce aveți de făcut și ce i se cuvine nemernicului. Eu, deși sunt convinsă că n-am greșit cu nimic, nu dau înapoi din fața chinurilor morții!

[350] Ovidiu, *Fastele*, *op. cit.*, II, v. 807-810, p. 87 (*n. t.*).
[351] *Ibid.*, II, v. 811, p. 87 (*n. t.*).
[352] Titus Livius, *op. cit.*, vol. I, I, LVIII, p. 89 (*n. t.*).
[353] Ovidiu, *Fastele*, *op. cit.*, II, v. 819-820, p. 88 (*n. t.*).

Lucreția nu mai poate trăi, când lumea o știe cu cinstea-i pătată »"[354]. Ea ascunsese sub veșminte un cuțit cu care își străpunge inima. Ovidiu ne spune că, în ultimul moment, pentru a evita ca murind să nu-și descopere din neatenție o parte a corpului său,

> „[...] chiar și când moare, ea cată să nu cadă fără de cinste,
> Grija aceasta având chiar și când se prăbușea"[355].

Rănită mortal, cade muribundă, „în strigătele soțului și tatălui ei"[356]. Este deci spus clar că-i vorba despre onoarea pierdută, care trebuie spălată: pentru Lucreția care a fost violată, prin sinucidere; pentru tatăl și soțul ei, prin răzbunare.

Să notăm că motivele consolării la Titus Livius permit de a concepe felul pe care îl aveau romanii de a-și gândi morala plecând de la intenție și voință și nu de la fapte sau gesturi: desigur, a avut loc un act sexual al unei femei cu un bărbat care nu era soțul său, actul, fapta, gestul sunt incontestabile, dar de vreme ce acel raport nu era voluntar, ba era chiar refuzat, în materie de morală contează hotărârea: Lucreția a fost o pură victimă.

„Pe când tatăl și soțul își simt inima frântă de jale, Brutus scoate din inima Lucreției pumnalul plin de sânge și, ținându-l în față, jură: « Jur pe sângele cel mai nevinovat înainte de a fi pângărit de fiul regelui și vă iau martori și pe voi, o zei, că voi urmări până în pânzele albe pe Lucius Tarquinius, pe nelegiuita-i soție și pe nemernicii lui vlăstari și-i voi stârpi de pe fața pământului cu fierul, cu focul și cu orice voi avea la îndemână. Nu-i voi răbda la cârma țării! Nu voi mai îngădui niciodată nici tirania regilor și nici pe a

---

[354] Titus Livius, *op. cit.*, vol. I, I, LVIII, pp. 89-90 (*n. t.*).
[355] Ovidiu, *Fastele*, *op. cit.*, II, v. 833-834, p. 88 (*n. t.*).
[356] Titus Livius, *op. cit.*, vol. I, I, LVIII, pp. 89-90 (*n. t.*).

altora! » Îi înmânează apoi pumnalul lui Collatinus. Valerius și Lucretius rămân încremeniți, ca și cum s-ar fi întâmplat o minune cu Brutus, când l-au auzit rostind aceste cuvinte, de parcă acum era o altă ființă. Toți sunt de această părere. Toți depun sacrul jurământ. Toți, lăsând de o parte vaietele muierești, dau frîu liber mâniei și revoltei. Toți jură să-l urmeze fără șovăire pe Brutus. Toți vor să răspundă la chemarea lui. Toți vor să-i răpună pe regi"[357]. Ovidiu spune că, în ultima sa suflare, Lucreția a părut că face o mișcare de aprobare din cap: lungile sale cosițe desfăcute freamătă[358].

Această poveste care, la origine, interesează două persoane privește de acum înainte două familii, dar și două moduri de a face politică: caracterul absolutist, dictatorial, tiranic al acelei monarhii etrusce devine regimul odios, detestat – și aceasta pentru multă vreme. Jurământul efectuat în prezența corpului unei femei care tocmai s-a sinucis pentru că a fost violentată de un principe destinat tronului de rege este actul genealogic al Romei republicane. Ovidiu scrie în *Fastele*: „Ziua aceea a fost ultima pentru regat"[359].

Corpul defunctei este transportat în piața publică; mulțimea este stupefiată, apoi scandalizată. Brutus recurge la popor pentru ca el să-l urmeze în hotărârea sa de a-și onora promisiunea de a o răzbuna pe ruda sa Lucreția: „[...] dacă sunt bărbați cu adevărat și vor să facă cinste numelui de roman"[360]. Poporul se așază în ordine în spatele lui ca un singur om: Brutus și poporul merg la Roma. În oraș, se descoperă fervoarea și furia mulțimii înarmate. Informat despre uneltirile lui Sextus Tarquinius, romanii sosesc în masă. Ia cuvântul un om care-i invită să se grupeze în spatele lui Brutus. Acesta, care simula imbecilitatea, își

[357] *Ibid.*, vol. I, I, LIX, p. 90 (*n. t.*).
[358] Ovidiu, *Fastele*, *op. cit.*, II, v. 845-846, p. 88 (*n. t.*).
[359] *Ibid.*, II, v. 852, p. 88 (*n. t.*).
[360] Titus Livius, *op. cit.*, vol. I, I, LIX, pp. 90-91 (*n. t.*).

încetează jocul și apare așa cum este. El care a sărutat glia în fața oracolului din Delfi știe că este primul care a sărutat-o pe mama sa și că prin urmare îi revine coroana.

Brutus povestește mulțimii adunate ce s-a petrecut în camera Lucreției, vorbește despre durerea tatălui, despre sinuciderea fiicei sale, apoi, când vine momentul, trece la viteza superioară: „A mai vorbit apoi despre tirania regelui însuși, despre suferințele și chinurile îndurate de poporul roman, silit să se trudească în duhoarea cumplită a canalului și în noroiul șanțurilor. Bărbații romani, mândri biruitori ai atâtor noroade, războinicii cu faimă altădată, au ajuns să fie astăzi niște bieți muncitori cu ziua, niște pârliți cioplitori de pietre"[361]. Înflăcărat de această retorică, poporul decretează decăderea din drepturi și exilul Tarquinilor. Regele în exil se refugiază la Gabii unde unii, amintindu-și de abuzurile sale, îi curmă viața.

Regalitatea trăise destul: născută o dată cu întemeierea Romei în anul 753 înaintea erei noastre, se prăbușea în acea zi, în anul 509 [î. e. n.] – durase două sute patruzeci și patru de ani. Comițiile reunite aleg doi consuli, Lucius Iunius Brutus și Lucius Tarquinius Collatinus. Se năștea astfel Republica romană – prin violul Lucreției și prin răzbunarea care a urmat.

În mai multe rânduri, relatarea lui Titus Livius trimite la onoare: prin acest viol, Lucreția a fost dezonorată – Lucreția, desigur, dar nu numai ea, ci și familia, numele său, ascendenții și descendenții deci... Iată de ce ea spală această crimă cu o sinucidere care restaurează onoarea pierdută. Și această onoare restaurată, în același mod cum este aceea a neamului în caz de pierdere, este la fel ca aceea a neamului în caz de recuperare. Violul murdărește pe toată lumea; sinuciderea reabilitează pe toată lumea. Dar de ce?

---

[361] *Loc. cit.* (*n. t.*).

La Roma, onoarea unei femei nu este totuna cu onoarea unui bărbat. Ea este legată de natura sa a cărei împlinire constă în maternitate, altfel spus în producerea de copii asigurând perenitatea neamului. Acest viol este problematic pentru că abolește puritatea numelui, deci adevărul său. Cu o asemenea tulburare în neam, nu mai știm cine suntem, de unde venim și încotro mergem. Cum poate prin urmare să aibe cineva o identitate? Identitatea unei familii, a unui sat, a unei regiuni, a unei națiuni, a unui popor, a unei rase: Roma și Occidentul vor dori aceasta timp de două mii de ani, lizibilitatea identității.

Atât cât va dura această voință de identitate, onoarea este sentimentul cu care se va face respectată această ordine. Iată de ce violul Lucreției este fondator: acceptând amestecul sângelui, Lucreția ar fi abolit domnia identităților cu care se constituie dispozitivul roman – de la pereche la cetate, de la familie la comunitate, de la cămin la frontierele pământului unui popor, aceeași identitate se afirmă prin puritatea și lizibilitatea descendenților, deci a ascendenților. Onoarea funcționează ca un ciment ontologic al comunității.

Iată de ce, chiar dacă unii istorici se îndoiesc de existența istorică a protagoniștilor acestei povești, pentru ca un popor să fie și apoi să dureze în timp și în istorie, el are nevoie, *prin* femei, de un arbore genealogic căruia să i se cunoască rădăcinile, trunchiul, ramurile, pentru ca fructele să fie clar identificate ca fiind acelea ale arborelui.

Tot așa, pentru ca societatea romană să dureze, nu este de-ajuns ca femeile să-și facă datoria de mamă dându-i soțului o descendență căreia îi vor fi transmise patrimoniul familial și valorile civilizației. Cu pântecele femeilor, Roma fabrică prunci. Fetele vor fi soții, mame și matroane; băieții vor da soldați și senatori, țărani și marinari, legionari și comersanți, coloni și preoți, retori și avocați, scriitori și

profesori de școală, gladiatori și sportivi. Nu li se cere fetițelor ceea ce se pretinde de la micii masculi.

Dacă femeia își pierde onoarea odată cu puritatea, bărbatul și-o pierde pe a sa din lipsă de virtute, inclusiv curajul. Pentru existența și devenirea cetății, femeia trebuie să procreeze, iar bărbatul să se bată; ea face soldați pe care el îi conduce pe câmpurile de bătălie. Astfel este Roma, dar Roma este, mai ales, mare...

Lucreția își spală afrontul violului prin moartea pe care și-o aplică. Același lucru se întâmplă cu bărbații care și-au pierdut onoarea și care se pot răscumpăra cu o sinucidere. Găsim astfel în *Vorbe și fapte memorabile* de Valerius Maximus capitolul V, VIII, consacrat acestui subiect. Este intitulat „Despre severitatea părinților față de copii " [Qui severi adversus liberos]. Istoricul dă exemple de fii care n-au fost la înălțimea valorilor Republicii: simțul cuvântului dat, fidelitatea, onestitatea, loialitatea, devotamentul, curajul. Cum trebuie corp pe care-l dau femeile la Roma, așa trebuie suflet, altfel spus virtuți. Și este rolul bărbaților.

Valerius Maximus își deschide capitolul cu... Brutus! Același Brutus căruia îi datorăm abolirea monarhiei și instituirea Republicii după violul Lucreției este confruntat cu comportamentul „fiilor săi, care încercau să aducă înapoi domnia lui Tarquinius, interzisă de el, atunci când a obținut puterea supremă. Lucius Brutus a poruncit ca, după ce au fost prinși și loviți cu vergi în fața tribunei sale de judecată și legați la stâlp, să fie loviți cu securea: a renunțat la postura de tată, pentru a acționa în calitate de consul; a preferat să trăiască fără copii decât să neglijeze apărarea Republicii"[362]. Sub Republică, înseamnă să fii lipsit de onoare preferând libertății tirania, dictatura, puterea personală; această încălcare justifică deci cea mai mare severitate; de aceea, a fi

[362] Valerius Maximus, *op. cit.*, V, VIII, 1. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

tatăl unor asemenea fii l-ar dezonora pe cel care poartă un nume și trebuie să asigure puritatea etică a unui neam. Brutus spală dezonoarea aplicată de fiii săi numelui său, neamului și familiei sale, prin uciderea propriilor săi copii. Nici vorbă ca fiii să delapideze moștenirea morală dobândită de tată și de strămoși. Moartea în loc de dezonoare...

Cassius a făcut la fel cu fiul său Spurius, vinovat după el de a fi acționat demagogic pe lângă plebe făcându-se tribunul redistribuirii pământurilor. „După încheierea acelei magistraturi, convocându-și acasă la sfat rudele și prietenii, Cassius l-a învinuit pe fiul său de dorința de a lua domnia: a poruncit ca, după ce va fi lovit cu vergi, să fie ucis și a consacrat zeiței Ceres averea acestuia"[363]. Nu se glumește cu Republica: să revii la regalitate era cea mai mare crimă pe care o puteai lua atunci în considerare...

Un al treilea tată a fost și el dezonorat când a aflat că fiul său se îmbogățise devenind guvernator al Macedoniei. Manlius Torquatus – este numele său –, era un personaj onorabil al Republicii căreia îi dăduse numeroase dovezi de atașament. Provincia depunând plângere contra fiului său, el cere să examineze el însuși dosarul înainte ca justiția să-și facă treaba. Instruiește dosarul la el acasă, primește toate părțile, ascultă depozițiile fiecăruia timp de trei zile, înainte de a înțelege că fiul său a primit realmente bani. Astfel încât pronunță această sentință: „Îl declar nedemn de Republică și de casa mea și-i ordon să dispară imediat din fața mea"[364]. Fiul se spânzură a doua zi. Totul ar fi putut să se oprească aici. Dar n-a fost cazul. Valerius Maximus continuă: „Rușinoasa moarte a fiului ar fi putut să fie de ajuns ca să potolească strășnicia tatălui, dar acesta n-a asistat nici la funeraliile fiului său și, în chiar clipa când era înmormântat,

[363] *Ibid.*, V, VIII, 2. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).
[364] *Ibid.*, V, VIII, 3. În *Proză narativă latină*, ed. cit., p. 68 (n. t.).

el a ascultat liniștit pe cei care au venit să-l consulte"[365]. Nici măcar nu-i rău...

Un al patrulea tată, Marcus Scaurus, descoperă că fiul său n-a arătat curaj și bravură în luptă, de vreme ce a făcut parte dintre acei cavaleri romani care au fost bătuți de cimbri, apoi l-au abandonat pe consul în plin șes. Rușinați, ei „se îndreptau temători spre oraș"[366]. Tatăl trimite un sol pentru a-l anunța pe vlăstarul său că onoarea-i comandă să dispară, ceea ce el și face, sinucigându-se.

În fine, al cincilea și ultimul tată convocat de Valerius Maximus: senatorul A. Fulvius nu suportă ca fiul său care strălucește prin inteligență, frumusețe, spirit și cunoștințe să-l aleagă pe Catilina.

Știm acea poveste, datorită detaliilor date în *Catilinare* de către Cicero: Catilina este un băiat rău, un dezmățat, fără nici un scrupul; desigur, este fiul unei bune familii patriciene, dar ruinate; caută să reușească prin toate mijloacele, mai ales prin cele mai puțin recomandabile; nu respectă nici una dintre valorile sacre ale cetății: de exemplu, corupe o vestală, știind că orice preoteasă a acelui cult care nu respectă virginitatea este îngropată de vie – în trecere acea vestală era cumnata lui Cicero; obține prin protecție, de la Sulla în acest caz, să devină pretor; guvernează provincia Africa unde se face vinovat de un mare număr de exacțiuni – furturi, jafuri, violențe și alte practici de soldat; este târât a doua oară în fața tribunalului unde își salvează pielea, dar se vede de acum înainte lipsit de cariera de senator; este atunci prins cu mâța-n sac pregătind o conspirație – ignorăm detaliile, dar faptele sunt dovedite; se prezintă la alegerile consulare contra lui Cicero după ce a eșuat deja contra lui în anul precedent; pierde din nou și, pentru a se răzbuna, provoacă incidente, instrumentalizând păturile cele mai

---

[365] *Loc. cit.* (*n. t.*).

[366] *Ibid.*, V, VIII, 4. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

defavorizate: intră într-o supralicitare demagogică pentru a-și asigura susținerea *populares* [democraților]; determinarea sa și bandele care operează în numele său trec Roma prin foc și sabie; intră la senat unde se găsește Cicero – cu această ocazie filozoful rostește fraza celebră care a nenorocit generații de latiniști: „Până când, în sfârșit, Catilina, vei abuza de răbdarea noastră?" Retorica lui Cicero îl stopează pe demagog care se refugiază în Etruria. La simpla decizie a senatului, ceea ce nu este aproape deloc legal, complicii săi sunt arestați, judecați, condamnați la moarte și executați. Avocatul Cicero apără acest mod expeditiv de a se elibera de legi și de drept... Catilina intenționează să se ducă în Spania pentru a strânge trupe cu scopul de a merge asupra Romei, care previne lucrurile, își trimite legiunile și masacrează trei mii de oameni deja adunați în spatele lui Catilina.

Deci pe acest om uns cu toate alifiile, fără nici o rușine, care batjocorește religia civică a cetății culcându-se cu o vestală, care ia cu toptanul din tezaurul public, care din oportunism îi federează pe săraci, pe excluși, pe marginalii Republicii, pe acesta îl susține fiul senatorului A. Fulvius plecând să-și întâlnească armatele. Valerius Maximus povestește urmarea: „Când se îndrepta spre tabăra lui Catilina, cu un avânt cutezător, prinzându-l la mijlocul drumului, tatăl l-a dat morții, spunând « că el nu l-a adus pe lume pentru a fi de partea lui Catilina, împotriva patriei, ci pentru a fi de partea patriei, împotriva lui Catilina »"[367].

La lectura acestor pagini din *Vorbe și fapte memorabile*, ne vede că femeile au de produs copii care să fie fiii tații lor, moștenitorii numelor lor, demnii descendenți ai strămoșilor lor și oamenii cetățenilor cinstiți în magistraturi, soldați valoroși pe câmpurile de bătălie, apărătorii Republicii romane și ai valorilor sale. În caz contrar, onoarea fiind

[367] *Ibid.*, V, VIII, 5. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

pierdută, nu le rămâne decât sinuciderea sau asasinatul pentru a spăla în sângele vărsat o greșeală care merită dispreț.

Nu există deci, la drept vorbind, nici Binele și nici Răul absolut construite pe principiul idealismului platonician, ci doar o faptă bună și rea: bună este supunerea la legile *mos majorum* care conferă onoare și demnitate – să amintim aceste valori: curaj, îndrăzneală, echitate, loialitate, fermitate, austeritate, frugalitate, adevăr, rectitudine, probitate, onestitate, integritate; rea este nesupunerea la aceste virtuți care se asociază cu dezonoarea și cu josnicia, care sunt de disprețuit – altfel spus: lașitatea, poltroneria, improbitatea, incorectitudinea, slăbiciunea, moliciunea, desfrâul, minciuna, necinstea, înșelătoria. Într-o morală a onoarei, nu există decât indivizi care au arătat prin valoarea lor că merită să facă parte dintr-un clan, dintr-o familie, dintr-un trib – sau nu. Dacă au greșit, nu le rămâne decât o ușă de ieșire onorabilă: să părăsească această viață în care n-au fost la înălțime.

Morala onoarei nu pretinde același lucru de la bărbați și de la femei. Ea presupune deci o separare deschisă și clară a sexelor. Femeilor care pot fiziologic concepe și purta copii le revine sarcina demografică a producerii viitorilor soldați și cetățeni; în timp ce femeile stau acasă pentru a se ocupa de copii, bărbații care, prin vânătoare, asigură subzistența încă din noaptea timpurilor, formează războinicii care asigură apărarea teritoriului și cucerirea noilor pământuri. Femeia este prin corpul său dedicată sedentarității căminului, bărbatul, nomadismului vânătorii, în vremurile îndepărtate de dinaintea agriculturii și războiului, care este în felul său o modalitate a vânătorii…

Ceea ce i se cere Lucreției nu este curajul pe câmpul de bătălie, așa cum nu li se pretinde fiilor lui Brutus, Cassius, Manlius Torquatus, Marcus Scaurus sau A. Fulvius să fie

casti și soți doar ai soțiilor lor... Lucreția dând înapoi pe un câmp de bătălie n-ar fi fost dezonorată: mai întâi n-ar fi fost trimisă acolo, apoi, găsindu-se acolo din nu știu ce motive, n-ar fi trebuit să dea dovadă de vitejie și de bravură, de curaj sau de îndrăzneală!

În același mod, nu se așteaptă de la Fulvius junior, care a fost tovarășul de drum al năzbâtiilor lui Catilina, să se fi mulțumit să nu onoreze, aici cuvântul se impune, decât o singură femeie, pe a sa.

La Roma ești monogam... cu excepția cazului când nu ești. Legea, riturile, religia, dreptul, morala, toate acestea merg în sensul unei căsătorii heterosexuale monogame având ca obiectiv constituirea unei familii, pentru a permite patricienilor să poarte un nume și să transmită o moștenire. Ne putem imagina cu ușurință faptul că, în această configurație politică, gladiatorii și comedianții, sclavii și prostituatele, liberții și dansatoarele, tinerii homosexuali și poeții, bucătarii și cei cu alte profesiuni care, fiind în slujba celorlalți, deci pasivi, sunt cu toții desconsiderați. Prin urmare, uniunile legitime nu se pot face cu oricine! Când mama este idealizată, nici vorbă să tolerezi profesiunea sau statutul dezonorant.

În schimb, dacă n-au pretenția de a deveni legitime, atunci multe lucruri devin posibile! Bătrânul Cato, roman auster, a dat regula jocului: „Dacă ți-ai fi prins soția în adulter, ai fi ucis-o; dar dacă tu comiteai un adulter sau erai prins în adulter, ea nu îndrăznea să te atingă nici cu degetul, fiindcă nu-i dădea voie legea"[368] – văduv, octogenar, găzduindu-i încă pe fiul și pe nora sa, se simte liber să se întrecoare între cearșafurile uneia dintre sclavele casei sale.

Aceste femei, despre care societatea a decretat că nu pot deveni mame sub pretext de impuritate, nu se abțin să le femei libere în pat și, în acest scop, le trebuie bărbați

[368] Aulus Gellius, *op. cit.*, X, 23, 5, p. 266 (n. t.).

pentru a participa la jocurile lor amoroase, iar nu toți sunt la masculin ceea ce ele sunt la feminin! Cu aceste femei, totul este posibil bărbatului liber; îi este de-ajuns să evite de a compromite o femeie liberă.

Bărbatul nu-și pierde onoarea devenind homosexual, decât dacă și numai dacă în acea relație ocupă o poziție pasivă; în schimb, dacă ocupă o poziție activă, n-are de ce să se teamă de societate. Cel care ia este salvat; cel care este luat este josnic.

Valerius Maximus relatează astfel o poveste educativă despre acest subiect: un tânăr sclav a avut chef să mănânce într-o zi burtă de vită; stăpânul său îndrăgostit a pus să fie omorât un bou de povară; amantul și-a primit friptura; stăpânul, „fetița"; dar a fost târât la tribunal... Nu pentru că s-a servit de un tânăr, ci pentru că ucisese un animal de muncă – fapt interzis atunci! (VIII, I, Damn., 8).

Romanii pedepseau foarte sever adulterul unei femei de condiție liberă. La origine era moartea... Mai târziu, se repudiază soția discret, păstrându-se dota. Bărbatul este obligat s-o repudieze, în caz contrar, el devenind un proxenet...

În același timp, romanii sunt foarte toleranți cu relațiile între un bărbat de condiție liberă și o sclavă. Același Cato l-a întâlnit într-o zi pe un tânăr care ieșea rușinat dintr-un bordel și care, recunoscându-l pe austerul cenzor, s-a înspăimântat.

„« Bravo! » i-a zis atunci înțelepciunea divină-a lui Cato;
« Căci furioasa dorință când vinele-ncepe să umfle,
Tinerii-aici se cuvine să meargă, iar nu să piseze
Soațele altora »"[369].

---

[369] Horațiu, *Satire și epistole*. Traducere de Constantin I. Niculescu. Prefață de Mihai Nichita. Note de Radu Albala, București, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, 1959, Cartea întâi, 2, v. 31-35, p. 11 (*n. t.*).

A doua zi, încurajat de sfatul primit în ajun, s-a întors în același loc. Același Cato l-a surprins o dată-n plus ieșind din lupanar și i-a spus, cum numai Diogene ar fi putut-o face: „Tinere, eu te-am lăudat ca pe unul care vine uneori pe aici, nu ca pe unul care locuiește aici"[370]. Să-ți potolești o dorință care te torturează luând drumul lupanarului, da; să vii acolo prea des, nu. Lucreția nu spunea nici ea altceva...

La Roma, se admite poligamia atâta timp cât nu pune în pericol monogamia oficială. La origine, altfel spus în epoca regală a Romei, se accepta ca bărbatul căsătorit să întrețină concubine sub acoperișul său.

Scipio Africanul a avut o afecțiune pentru una dintre tinerele sale servitoare. Deși avea sub acoperișul său pe soția sa, bunica Gracchilor, relația cu servitoarea a continuat. Când Scipio a murit în exil, soția sa a avut eleganța de a o dezrobi pe acea femeie și de a o căsători cu unul dintre liberții săi. A fost chiar o perioadă la Roma când legea prevedea acea situație ipotetică, acordându-i statutul de libertă fostei concubine lipsite de partenerul său prin moarte.

Când căsătoria servea pentru a uni nume și familii, posesiuni și pământuri, bogății și bunuri, pentru a asigura descendența cu copii masculini buni de căsătorit și ei cu partide bune ieșite din familii bune, concubinajul oferea posibilitatea unei relații în care să nu poruncească banii, ci măcar o complicitate amoroasă, dacă nu iubirea.

De unde se vede că, pentru o femeie, în general, și pentru Lucreția în particular, nu putea fi vorba ca un alt corp să-l mânjească pe al său; numai sinuciderea ștergea pata.

Ne-am putea imagina că sinuciderea este de-ajuns. Dar bărbații promit răzbunare în plus față de această moarte voluntară. Din ce motiv? Pentru că morala onoarei este o

---

Porphyrion, *Commentarium in Horatium Flaccum* [Comentariu la Horațiu], I, II, 31. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

morală de războinic. Și războinicul nu se teme nici de moartea la care se expune și nici de cea pe care o aplică.

Etimologia cuvântului „onoare", se spune uneori, trimite la Honos, un zeu străvechi al războiului pe care luptătorii îl invocau înainte de a merge la bătălie, pentru a le da bărbăție și vitejie, curaj și forță, determinare și voință. Această onoare dată zeului războiului devine ea însăși un gen de divinitate care se va laiciza.

Un roman trebuie deci să arate curaj. Pe câmpul de bătălie, dar și în viața obișnuită. A minți, de exemplu, nu este interzis pentru că l-ar ofensa pe Dumnezeu, pe zei, o arierlume sau o oarecare transcendență; nu pentru că, pe planul imanenței, minciuna i-ar descalifica sursa dreptului făcând imposibilă viața între oameni. Nu. Minciuna este condamnată deoarece dovedește că mincinosul n-are curajul să spună adevărul și să-și asume consecințele. Nici Iupiter și nici cezar nu sunt judecătorii mincinosului, ci acei care, informați de perfidul însuși, constată de fapt că este poltron, laș, fricos – deci dezonorat...

Morala onoarei presupune deci judecata terților care constată că o anumită conduită a fost dezonorantă ținând seama de uzanțele care vor ca o femeie să fie virtuoasă fiind măritată și fidelă, mironosiță și castă, pudică și decentă, rezervată soțului său în cadrul familiei și că trebuie să se arate demnă de numele pe care-l poartă.

Aceleași uzanțe care așteaptă ca Lucreția să fie castă vor ca soțul său să manifeste și el curaj. Pe câmpul de bătălie, evident, dar și oriunde în altă parte: pe băncile senatului și în fața altarelor templului, la cimitir pe mormântul strămoșilor și sub propriul acoperiș, cu copiii săi.

Prin urmare, dacă soția este dezonorată, nu este decât o singură soluție: pentru ea, să-și curme viața, fapt care arată că preferă decesul într-o puritate recuperată în loc să trăiască în impuritate; pentru soț, s-o răzbune, ucigându-l pe vinovat

și pe cei care gravitează în jurul lui. Răzbunarea este deci justa pedeapsă a greșelii morale. Reglarea greșelii se află în imanența păgână. Aici și acum se reglează problemele terestre ale dezonoarei. Dacă zeii au un cuvânt de spus, o fac după ce oamenii au spus și au făcut necesarul.

Trebuie să te răzbuni? Da, bineînțeles... Cum? Nu prin crimă sau omor, nici măcar prin moarte voluntară sau oricare altă soluție care ar face să curgă sânge, al tău sau al celorlalți. A-l ucide pe ucigaș nu merge mai departe decât ceea ce ne învață etologia despre partea noastră animalică: vendeta sângeroasă este un reziduu bestial al unei epoci în care creierul reptilian poruncea întru totul atitudinile sale de rut, marcarea teritoriului, logica masculilor dominanți, luptele pentru posedarea femelelor, rănile sângelui vărsat pentru a obține fuga masculului dominat.

Te răzbuni păstrând memoria ofensei și amintindu-ți despre fondul adevărat al personajului în discuție: nu merită să-l lovești pe cel dezonorat, ci să-ți amintești de dezonoarea sa și, în forul tău interior, să știi că el face parte dintr-o altă lume – cea a ființelor fără virtute. A-ți pierde onoarea: ce pedeapsă mai mare pentru cel care, ca și mine, mai crede în puterea acestei virtuți?

6

A CONSOLA

Scrisoarea lui Cicero către soția sa

Putem duce durerea altuia?

Am putea aproape afirma că toată filozofia romană propune o vastă consolare: contra supărării și durerii, suferinței și necazului, tristeții și încercărilor sorții, bolii și morții, exilului și bătrâneții, mâhnirii și singurătății, anxietății și melancoliei, rupturii și decepției, există întotdeauna un text, o pagină, o scrisoare, un poem, o fabulă, un paragraf, un rând, un citat al unui filozof roman care acționează ca un tonic. Am căuta în van vreun ajutor asemănător în filozofia idealistă greacă evoluând în cerul ideilor fără mare preocupare pentru realitatea lumii concrete.

Dar viața din această lume este o succesiune de eșecuri, de decepții, de deziluzii tangibile. Desigur, plăcerea există, dar natura sa este de a fi la fel de fugară ca parfumul unei roze; bineînțeles, există plăcerea luată din amintirea plăcerii care a fost, sau plăcerea luată din proiectul sau speranța unei plăceri viitoare. Dar sunt tot atâtea arome pentru aceeași roză a cărei mireasmă rămâne precară.

Ce este mai sigur că există? Corpul care obosește și nu ne mai ascultă, acumularea anilor apăsători pentru simțuri și minte, trădarea celor cărora le-am dat și care ne-o vor reproșa într-o zi, boala care ne atacă trupul sau sufletul, al nostru sau al oamenilor pe care îi iubim, ingratitudinea proporțională cu darurile care o declanșează, dispariția

strămoșilor, a bunicilor apoi a părinților, dar și a soților și soțiilor, uneori a copiilor.

Trebuie să ne înfruntăm și cu încercările sorții din epoca în care trăim: războaiele perpetue și noile epidemii, violențele din orașe și înfrângerile militare, servituțile care-și schimbă înfățișarea la fiecare secol, dar rămân, supunerea față de tirani și de demagogi, de dictatori și de înșelători.

Nu suntem pesimiști dacă listăm istoria fiecăruia și a tuturor. Cea a indivizilor și a popoarelor, a subiectivităților și a totalităților, a singularităților și a națiunilor. Suntem tragici: altfel spus, vedem realul așa cum este, așa cum ni-l învață istoria pentru ceea ce a fost, iar psihologia elementară, pentru ceea ce este.

Iată de ce lectura istoricilor sau a memorialiștilor, Tacitus și Titus Livius, Valerius Maximus sau Aulus Gellius, cea a moraliștilor, Plutarh de exemplu, sau a filozofilor, Lucrețiu, Cicero, Seneca, Marcus Aurelius, dar și a autorilor de comedii, Plaut și Terențiu, a poeților de asemenea, Catullus, Horațiu, Tibullus, Properțiu, Martial, Iuvenal, Ovidiu, Persius, Virgiliu bineînțeles, a unui fabulist ca Fedru, ne informează despre ceea ce a fost, este și va fi omul.

Animalele *Fabulelor* lui Fedru oferă o lecție de înțelepciune maximă. Să ne amintim că protagoniștii din „Lupul și mielul", „Lupul și câinele", „Corbul și vulpea", „Broasca și boul", „Vulpea și barza", din sublima „Vulpea și strugurii", între atâtea alte opere bine cunoscute prin intermediul lui La Fontaine, îl reprezintă tot pe el... Dreptatea celui mai puternic este întotdeauna cea mai bună, trebuie să preferăm asprimea libertății înlesnirilor condiției de servitor, măgulitorul trăiește în dauna celui care îl ascultă, nu servește la nimic să vrei să fii întotdeauna mai important decât vecinul din punct de vedere social, o ofensă nu rămâne niciodată fără răzbunare, negarea conduce lumea neputincioșilor și atâtea alte adevăruri despre natura umană

sunt autentice lecții de luciditate despre om și despre ceea ce-i poate aplica el seamănului său. Orice fabulist este un moralist care-i imită pe filozofii cinici despuindu-ne de himere.

Ce să faci într-o asemenea lume? Filozofii romani răspund cu un gen literar: consolarea. Desigur, ea poate lua forma unei scrisori adresate cutăruia pe care vrei să-l ajuți să suporte moartea unui copil, a unei soții sau a unui soț; dar poate fi și un poem. Astfel Catullus îl consolează pe Licinius Calvus cu ocazia decesului soției sale Quintilia (XCVI) sau Horațiu îi oferă o odă lui Caius Valgius Rufus la moartea fiului său (II, IX). Poate fi și o scrisoare, ca aceea pe care Plinius cel Tânăr o trimite lui Colonus despre moartea prietenului lor comun Pompeius Quintianus (IX, 9) sau Cicero lui Titius (*Ad familiares. Scrisori către prieteni*, V, 16, scrisoarea 437).

Apoi sunt textele redactate de filozofi în acest scop – Cicero, Seneca, Plutarh ne-au lăsat astfel de texte care dovedesc, în primul rând, cum era exercițiul retoric, adică discursul funebru, înainte ca acesta să devină o operă separată făcută să liniștească durerea cititorului său destinatar.

De fiecare dată, filozoful afirmă puterea verbului asupra loviturilor destinului, preeminența rațiunii asupra fatumului, rolul determinant al reflecției asupra întristării, forța terapeutică a filozofiei asupra relelor lumii.

În spatele acestui exercițiu roman, găsim iarăși și iarăși acea idee stoică potrivit căreia realul nu este decât reprezentarea pe care o avem despre el și, dacă nu putem acționa cu nimic asupra întâmplărilor, cel puțin dispunem de o putere asupra *ideii pe care o avem* despre întâmplări – adică tot ce ne trebuie. Nu putem face nimic contra morții unui fiu, dar putem acționa asupra sentimentelor și emoțiilor care ne copleșesc cu ocazia unui asemenea deces.

În toate consolațiile găsim aceleași argumente – nu sunt prea multe. Dar putem cel puțin separa pe cele care încearcă să rezolve problema în mod imanent, altfel spus nerecurgând decât la argumente care trimit la aici și acum (relativizare, contextualizare, diminuare, pozitivare, apreciere...) și nu la lumea de dincolo – de exemplu Plutarh.

De fapt, unele consolații, mai mult grecești decât romane, se sprijină pe „Phaidon" al lui Platon care, după cum se știe, pledează în favoarea unei lumi bipolare reciclate în construcția universului iudeo-creștin: lumea de aici materială și devalorizată față de lumea de dincolo, imaterială și valorizată.

Ne amintim că, înainte de a se sinucide, Cato din Utica, strănepotul lui Cato cel Bătrân, își petrece ultima noapte citind, recitind și meditând la acel dialog al filozofului grec în care se spune că moartea nu înseamnă nimic, ba chiar este mai degrabă un bine, de vreme ce permite sufletului imaterial să se desfacă în fine de corpul putrescibil, păcătos vor spune creștinii, deci s-o termine cu dorințele și pasiunile, cu excitările și poftele, să dea la spate mizeria lumii și răutatea oamenilor în folosul unei vieți de spirit pur, jubilând de a-și fi redobândit în sfârşit mediul de origine: cel al Ideilor pure... Într-un cuvânt: a părăsi această lume de aici nu-i nimic de vreme ce regăsim o arierlume care este lumea adevărată, pentru că-i dă sensul infralumii în care noi zăcem.

În „Consolație către Apollonios" – un tată care tocmai și-a pierdut fiul –, Plutarh îl citează pe Platon, trimițând la „Phaidon", bineînțeles, dar și la „Republica", la „Menon", la „Gorgias". Cel mai grec dintre gânditorii romani îl laudă pe acest autor, canonic pentru idealiști: „Dacă spusa vechilor poeți și filozofi este adevărată, așa cum se cuvine a fi, și pentru cei pioși din rândul celor trecuți dincolo există o anume cinstire și un loc de onoare, cum se spune, precum și un ținut aparte în care sălășluiesc sufletele acestora, tu

trebuie să ai bune speranțe în privința preafericitului tău fiu, pentru ca, numărându-se printre ei, el se află laolaltă cu aceștia"[371] – n-ai spune că-i, sub Titus, discursul unui predicator din Marele Secol al XVII-lea?

La fel în „Consolație către soție" despre moartea fiicei sale, o scrisoare trimisă soției sale pe când se află în voiaj, departe de ea și tocmai și-au pierdut amândoi o copilă. Desigur, Plutarh utilizează argumentele tradiționale ale consolării: suferința este justă, dar este injust de a o face să dureze; supărarea este suportabilă, cu condiția să fie moderată; fetița, care se numea Timoxena și avea doi ani, era blândă și încântătoare, cu o fire afectuoasă și un suflet perfect, generoasă și mărinimoasă, dar aceste calități trebuie să bucure în loc să îndurereze; legitimul chin al părinților nu trebuie să împiedice justificata exigență, adică stăpânirea de sine care îi obligă să nu poarte doliu, veșminte negre sau să-și taie părul, să nu plângă, să nu se mâhnească, să nu se dea în spectacol, să rămână demni, să nu se lamenteze și nici să geamă, să nu se neglijeze fizic, să nu solicite corul bocitoarelor profesioniste și tot „doliul neînfrânat" care îi împiedică pe supraviețuitori să trăiască normal; locul în care se află Timoxena de la deces este același în care se găsea înainte de a exista: prin urmare, faptul că de a nu mai fi n-ar trebui să fie altceva decât de a nu fi încă – nu există nici o cauză de supărare pentru ceea ce a fost înaintea vieții, deci nici pentru ceea ce este după ea; desigur, cei doi ani din scurta sa existență au fost motive de bucurie, de care, o dată în plus, trebuie să se desfete în loc să se întristeze; momentul nefast care este doliul nu trebuie să afecteze totalitatea vieții când ea se arată fericită în ansamblu – este cazul celor din familia Plutarh, îi scrie acesta din urmă soției sale; moartea ne scapă de boală și de suferință, copila nu va mai cunoaște

[371] Pseudo-Plutarh, „Consolatio ad Apollonium", 34, 120 B-C. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

deci niciodată aceste motive de mâhnire, lucru de care trebuie să ne bucurăm; la vârsta sa, ea n-a cunoscut decât bucurii mărunte, cum ai putea fi supărat că ea este lipsită de ceea ce n-a avut în plus? Dar cel mai decisiv dintre aceste argumente se găsește în perorație, adică în concluzie, determinantă după Quintilianus, în *Arta oratorică*, pentru a câștiga adeziunea.

Ce găsim, deci, în ultimele rânduri ale acelei „Consolații"? Nu trebuie să ne mirăm: o cuvântare platoniciană despre bucuria de a vedea sufletul imaterial eliberat în fine de moarte din închisoarea sa materială. Să citim: „iar sufletul prizonier, <rămânând o scurtă vreme în trup, odată eliberat>, are parte de tot ce-i mai bun, ca ieșit dintr-o sinuozitate umedă și molatică înspre ceea ce i-a fost dat din fire. Căci, precum un foc care s-ar fi stins, pe dată se reaprinde, se însuflețește iară și grabnic prinde putere, dar dacă s-a stins și s-a răcit, cu greu l-ar mai putea cineva reaprinde: <la fel au parte de ce-i mai bine și sufletele cărora li s-a întâmplat, cum spune poetul> « să treacă cât mai repede prin porțile Infernului », înainte de a fi cuprinse de o mare afecțiune pentru cele făptuite în trup, de a se lăsa moleșite de el și de a fi seduse ca de niște farmece"[372]. Altfel spus: fericită copiliță de doi ani a cărei moarte permite sufletului rămas pur să nu se mai compromită îndelung cu pământul, deci să riște să merite infernul, de vreme ce, de fapt, ea se vede destinată unei vieți *post mortem* fericite. Toate acestea miros a „Phaidon" de la o poștă...

Mă mir că numai acest argument nu este de-ajuns: dacă într-adevăr moartea este un bine pentru că ea eliberează sufletul imaterial din închisoarea corpului său material și că astfel ea se îndreaptă spre o viață definitiv fericită, atunci la ce bun să ne batem capul cu argumente

[372] Pseudo-Plutarh, „Consolatio ad uxorem", 10. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

imanente? În fața paradisului sau, mai degrabă, în fața certitudinii empireului, ce sens mai au demonstrațiile banale și comune, imanente și filozofice? Promisiunea unei existențe de pură spiritualitate ignorând relele lumii terestre ar trebui să fie de-ajuns să-i satisfacă pe supraviețuitori. În bună concordanță, ar trebui atunci ca aceștia să se bucure, să danseze, să cânte, să mănânce, să bea, s-o țină tot într-un chef pentru defuncții dizolvați în beatitudinea sufletelor... Probabil că ficțiunile religioase nu sunt într-adevăr de-ajuns, din moment ce filozofia constituie nucleul dur al „Consolației", iar perorației i se lasă grija de a încheia asupra epicentrului nuclear al demonstrației. Dumnezeu poate totul, desigur, dar filozofia este mai bună...

Cicero a experimentat practic suferința aferentă morții unui apropiat și a practicat teoretic scrierea unei consolații. Filozoful și-a pierdut efectiv fiica Tullia și a redactat soției sale o consolație, din păcate pierdută. Există una, dar pe care am putea-o numi Pseudo-Cicero, căci s-a dovedit că nu-i aparține, deși este construită după regulile artei acestui exercițiu de stil codificat.

După moartea Tulliei, Cicero se refugiază în vila sa din Tusculum unde își redactează faimoasele *Tusculane*. Această carte morală printre cele mai mari ale filozofiei antice conține o serie de cinci reflecții. Fiecare răspunde la o întrebare majoră: este moartea o suferință? Este durerea cea mai mare dintre suferințe? Este înțeleptul vulnerabil în fața tristeții? Este el la adăpost de pasiuni? Este filozofia de-ajuns pentru a asigura fericirea?

Bineînțeles a treia dintre *Tusculane* privește subiectul nostru, chiar dacă toate radiază în stea în jurul aceluiași centru: cum să duci o viață filozofică într-o lume care nu reține nici nefericirile, nici mizeriile, nici chinurile, nici durerile, nici frământările și nici suferințele? Printre aceste

încercări, moartea unei ființe dragi nu este cea mai mică dintre ocazii.

Interesul acestei meditații este că autorul lor critică aici tezele adversarilor săi filozofici: epicureici, cirenaici, peripateticieni, platonicieni, în acest caz Crantor și Carneade. Acest mod de a proceda constituie deci un gen de enciclopedie a argumentelor oferite de Epicur, Aristip, Platon și Aristotel ca și de discipolii lor în materie de consolări. Cicero intervine personal și el în momentul perorației și încheie printr-un elogiu al voinței, care instalează reflecția în tabăra stoică.

Ce spune acest text? Cicero afirmă că supărarea este una dintre pasiunile cele mai violente care le este dat oamenilor să trăiască; pe cât de mare este grija corpului, pe atât de mică este grija sufletelor; un suflet poate întotdeauna judeca un corp bolnav, pe când inversul nu este adevărat: un suflet bolnav nu va putea niciodată judeca un corp bolnav; depărtându-ne de natură, poeții ne-au condus pe căi greșite, căci pe ea trebuie s-o solicităm pentru a găsi un sens la toate întâmplările din univers – bucurii și dureri; aceiași poeți fac elogiul falselor virtuți: dorința de onoare sau setea de glorie, pofta de reputație sau aspirația la recunoaștere, în timp ce sunt neglijate virtuțile adevărate, precum cunoașterea lucrurilor și a adevărului, puterea voinței și stăpânirea de sine; boala sufletului este lipsa de înțelepciune, iar posesiunea înțelepciunii este deci sănătate; această posesiune se obține prin practicarea filozofiei; sănătatea este echilibru, egalitate, liniște, iar boala, nebunie, demență, nesocotință și nesăbuință.

Cicero efectuează o genealogie a supărării. În acest scop, el propune o tipologie a pasiunilor. Ele sunt de două tipuri, fiecare divizându-se în altele două. Primul tip: pasiunile provenind din ideea Binelui, divizându-se în *Bucurie*, care este pasiunea generată de un mare bine, și în

Cupiditate, care este dorința nemăsurată pentru un bun sperat; al doilea tip: pasiunile provenind din ideea Răului, care se separă în *Teamă*, care este opinia unui mare rău ce ne amenință, și în *Tristețe*, care este părerea unui mare rău prezent. Supărarea este „ideea pe care ne-o facem despre un rău recent"[373].

Aducând lâncezeală și anxietate, consternare și disperare, supărarea trebuie să fie neapărat combătută de înțelept care nu poate fi sau rămâne așa fără a doborî pasiunile. Înțelepciunea nu este o treabă de înțelept profesionist, ci de educare personală a fiecăruia. Cicero nu vrea să adauge un filozof la lista de salariați ai disciplinei, sofiști sau retori, profesori sau preceptori, ci să-i furnizeze fiecăruia care întâlnește un necaz mijloacele de a deveni stăpânul și posesorul naturii sale.

„Atunci există durere, când ceva s-a arătat a fi astfel, încât să dea impresia că e prezent și ne apasă un mare rău"[374], afirmă Cicero. Toată argumentația filozofului constă în sintagma „s-a arătat a fi". Într-adevăr, Cicero nu scrie: atât timp cât ceva ne *apasă*, ci *dă impresia că ne apasă*... Altfel spus: atât timp cât noi ne *imaginăm că ne apasă*. Astfel încât supărarea n-are existență obiectivă, *ea nu este*, ci subiectivă, *ni se pare*. Nu dispune de nici o existență în afară de asemănarea sa. Deci opinia este cauza suferinței: altfel spus, ideea pe care ne-o facem despre ea. Stoicismul este o treabă de voință, de pură voință: el nu este decât ceea ce vrei ca el să fie. Supărarea este deci și durează doar atâta timp cât vrei ca ea să fie și să dureze – cel puțin: atâta timp cât nu vrei să nu fie sau să nu mai fie, să nu dureze sau să nu mai dureze.

---

[373] *Tusculanae disputationes*, III, XII, 26. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

[374] *Loc. cit.* Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

Ce consolări aduc epicureicii? Cicero îi lovește puternic pe Epicur și pe discipolii săi. Pentru a utiliza un cuvânt care va face carieră în Marele Secol al XVII-lea, el refuză faptul că divertismentul poate fi o soluție la supărare. Epicur crede că nu servește la nimic să prezentifici un rău trecut sau un rău viitor făcând ca acela care a fost în trecut să fie reactivat în prezent sau ca un rău pe care te temi că-l vezi sosind să fie activat în prezent. Nu servește la nimic să infectezi prezentul prin amintire sau prin perspectiva relelor care au fost sau ar putea fi. Răul care a avut loc este de-ajuns, nu este înțelept să-i dai o durată pe care n-o are decât pentru că i-o dai tu. Trebuie deci să îndepărtezi din gând amintirea sau frica de rău. Și, în acest scop, să înlături supărarea concentrându-te pe alte obiecte. În alți termeni: distrăgându-te – în sens pascalian. Poți de asemenea să vizezi plăcerea, fie reactivând plăceri trecute, fie prezentificând plăceri viitoare. Căci, tot așa cum o suferință veche reînvie o amintire, sau o suferință imaginată devine, cu teama, suferință reală, o plăcere veche reînvie cu amintirea sa, iar o plăcere scontată devine vie o dată cu dorința sa. Este deci vorba să faci o folosire înțeleaptă a prezentului, trăindu-l deplin după ce l-ai curățat de dubla amenințare a trecutului și a viitorului.

Cicero se opune acestui refuz de a gândi viitorul, căci a prevedea înseamnă a preveni. Să nu te gândești la faptul că vom suferi nu împiedică suferința să survină dacă trebuie și nici n-o face să vină când ea apare. Mai mult: să te pregătești pentru ce-i mai rău, înseamnă să-l aștepți pentru a-l combate mai bine când sosește. Să știi că totul este posibil nu este descurajator, ci stenic. Este înțelept să te pregătești pentru ceea ce va veni negreșit într-o zi: suferința și doliul, bătrânețea și durerea, mizeria și sărăcia... Să știi că există lucruri contra cărora nu poți face nimic, care sunt deci inevitabile, neservind la nimic de a te întrista înainte ca ele să nosească, dar și, mai ales, când acestea sosesc, este înțelept și

nimic altceva. Pe de altă parte, a refuza să privești suferința în față înseamnă a-ți împiedica voința să-și joace rolul. Tăgada răului interzice lupta contra a ceea ce refuzăm, respingem și negăm. Epicur ne invită să ne întoarcem privirea: dar cum să mai fixăm prin urmare ceea ce ar trebui să combatem? El vrea astfel să nu hrănim neplăcerea pentru că trebuie plăcere, care este absență de suferință, ceea ce definește binele suveran.

Stoicul Cicero nu poate accepta faptul că plăcerea ar putea fi binele suveran... El crede efectiv în virtute, în curaj, în cumpătare, în probitate, în moderație, în prudență, în cinste, afirmând că un epicureic este... „nedemn", „dezgustător", „bărbat cu apucături de femeie"[375]!

Să precizăm în trecere: Cicero a contribuit mult la proasta reputație a epicureicilor despre care nu putea ignora că nu erau caricatura pe care nu înceta el s-o facă... Epicur care a fost, evident, primul epicureic, nu a fost cu nimic un om nedemn, dezgustător, efeminat, sau chiar vicios, laș, poltron, neînfrânat, excesiv, necinstit! Și nimic din doctrina Grădinii nu justifică purtarea pe care Cicero o incriminează. Să amintim că epicureismul a fost un raționament iubit de Caesar și că Marcus Tullius Cicero, care făcea o carieră politică, îl detesta pe omul înjunghiat de Brutus...

Cicero îl citează pe epicureicul Zenon din Sidon, ale cărui cursuri le-a urmat la Atena, pentru a dovedi că plăcerile epicureice sunt plăcerile corporale. Dar Cicero este lipsit de probitate el însuși când scrie: „Presupune că într-adevăr binele suprem e absența durerii – cu toate că asta nu se numește plăcere, dar nu e nevoie a spune acum totul –; e oare ceva cu care am reușit să ne ostoim suferința?"[376] Căci

---

[375] *Ibid.*, III, XVII, 36. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

[376] *Ibid.*, III, XVIII, 40. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

nu presupui nimic din ceea ce este pus: Epicur o spune el însuși în *Scrisoarea către Menoiceus* (128)[377], plăcerea nu se definește altfel decât prin ataraxie, care nu este nici mai mult nici mai puțin decât absența suferinței sufletului, și prin aponie, care este de asemenea absență de suferință, dar a corpului! „Nu e nevoie a spune acum totul" este un artificiu de sofist, căci este acum sau niciodată – dar dacă ar fi cazul, o asemenea demonstrație vinovată n-ar mai fi posibilă...

Prin urmare, în pofida nucleului dur al doctrinei, Cicero îl citează din nou pe Zenon care afirmă că nu există decât plăceri corporale. Și cum ar fi posibil altfel la un filozof pentru care totul este corporal, de vreme ce totul este compus din atomi îmbinați în vid? Când nu există decât materie, totul este materie, inclusiv plăcerea, virtutea, binele suveran. Ce altceva?

Și Cicero înșiră perlele sofistice ridiculizând epicureismul: „Dacă-l vei vedea pe unul dintre ai tăi copleșit de tristețe, îi vei oferi mai degrabă un nisetru decât vreo carte a lui Socrate? Îl vei sfătui să asculte mai bine sunetele unei orgi hidraulice decât vorbele lui Platon? Îi vei da să vadă felurite flori? Îi vei duce un buchet la nas? Vei aprinde parfumuri și-i vei cere să se orneze cu cununi și cu trandafiri? Iar dacă îi vei oferi și altceva, vei face atunci să dispară de tot orice suferință?"[378] Nici un text epicureic nu permite justificarea unor asemenea prostii... Epicur te învață să bei apă pentru a-ți astâmpăra setea, care este o suferință, și să mănânci un coltuc de pâine pentru a-ți suprima foamea, care este o altă suferință. El care făcea ca plăcerea să constea numai în încetarea acestor două suferințe, a tras într-o zi un chiolhan cu o ulcică de brânză oferită de un discipol, *ceea ce Cicero știa*, n-ar fi putut prescrie niciodată sturionul, altfel

[377] *Vide* Diogene Laertios, *op. cit.* (*n. t.*).

[378] *Tusculanae disputationes*, III, XVIII, 43. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

spus caviarul, ca remediu pentru o suferință! Caricaturizăm epicureismul, argumentând într-un mod atât de grotesc și de răuvoitor. *Idem* invocând sunetele unei orgi când știm, ca și el, că Epicur condamna muzica…

Nicidecum jenat de reaua sa credință care-l face să-l prezinte pe Epicur ca pe un sibarit tăvălit în desfrîu și parfumuri, în lăcomie cu caviar și muzică emolientă, în ghirlande de flori și miresme amețitoare, Cicero o ia de la capăt. Ce răspunde epicureicul, după opinia sa, la durerea Andromacăi? „Să ne așezăm pe o saltea de puf, să aducem o cântăreață din citeră, să ne dăm cu pomadă, să aprindem o cupă cu miresme, să ne îngrijim de o licoare dulceagă sau de o mâncare? Astea sunt, la urma urmei, bunurile cu care pot fi alungate cele mai apăsătoare supărări?"[379]

Este ciudat să citim această critică de un hedonism vulgar sub pana lui Cicero, care-l atribuie adversarilor săi epicureici, în timp ce portretul pe care-l face acestor juisori destul de apatici este al său pentru cine îi cunoaște cât de cât viața… Vechea zicală care ne învață: „Fă ce zice [popa], nu ce face [popa]" n-are vârstă…

Cicero își sfârșește atacul spunând că, desigur, Epicur afirmă că „prin îndepărtarea suferinței nu crește plăcerea și că suprema plăcere e să nu suferi"[380], dar că această teorie se deschide obligatoriu spre juisarea fără conștiință și, prin urmare, se contrazice. Stoicul afirmă că plăcerea corpului nu poate fi un scop în sine și că el este un partizan al plăcerii sufletului –, dar și Epicur, pentru care sufletul este corporal… Să ne oprim aici.

Cicero nu vrea să susțină și nici să apere epicureismul, căci ar însemna să se despartă politic de susținătorii săi de carieră și să aleagă filozofia adversarilor săi în senat… Iubirea adevărului nu dictează întotdeauna la unii care se

---

[379] *Ibid.*, III, XIX, 46. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).
[380] *Ibid.*, III, XX, 47. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

prefac că sunt filozofi și dau lecții despre modul cum trebuie să fii: epicureismul n-a fost caricatura pe care a făcut-o Cicero din el...

Lecția lui Epicur și alor săi despre arta de a trăi în prezent prezentul ca o consolare posibilă și de a se mulțumi cu momentul dat pentru a-l umple cu ocazii de amintiri de plăceri trecute sau de prezentificare a plăcerilor viitoare pentru a nu lăsa loc amintirilor să ne ostenească, nu este o tehnică existențială inutilă, cum binevoiește s-o spună Cicero. Nu-i nevoie pentru aceasta de a recurge la flori și la parfumuri, la caviar și la vinul de Falerna, la dansatoare și la muzică – plăceri deosebit de gustate cu ocazia întâlnirilor între prieteni în luxoasele vile ale senatorului roman...

Ce consolări aduc cirenaicii? Fiind și ei filozofi hedoniști, Cicero îi respinge. Dar o face ușor, în trecere, căci gândirea lor este evident mai elaborată decât ceea ce găsește el de cuviință să spună. El nu reține, într-adevăr, decât o singură idee de la discipolii lui Aristip din Cirena: cea care ar vrea ca „supărarea [să] survin[ă] atunci când s-ar întâmpla ceva neprevăzut"[381].

Cirenaicii ar crede deci că neprevăzutul comite mai multe pagube decât lucrurile pentru care ne-am pregătit; că ne lipsește timpul și depărtarea necesară pentru a relativiza ceea ce se întâmplă; că ne-am fi putut păzi de supărare dacă am fi fost la curent cu venirea sa ori ne-am fi pregătit mai bine, deci am fi fost mai puțin afectați; că nefericirea ne pare prin urmare un efect al nepriceperii noastre, de vreme ce ne reproșăm că nu am anticipat-o.

Și apoi această idee mai interesantă, dar care nu pare să provină de la cirenaici: „O dovadă că așa este și timpul, care, pe măsură ce înaintează, în așa măsură calmează, încât,

[381] *Ibid.*, III, XXII, 52. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

chiar dacă aceleași necazuri persistă, el nu doar molcomește supărarea, ci, în cele mai multe cazuri, o face să dispară"[382]. Entropia care uzează totul distruge de asemenea uzura; ea uzează moartea; ea uzează supărarea, suferințele; ea uzează și ceea ce uzează. Și, experiența o demonstrează de exemplu în cazul doliului, ceea ce era insuportabil la anunțul morții este încă în zilele și săptămânile următoare, mai puțin în lunile și anii următori, până ce într-o zi o fotografie care te făcea să izbucnești în hohote de plâns este privită cu tandrețe și afecțiune fără a smulge lacrimi.

Timpul deci este aliatul celui care suferă: nici un necaz nu durează la nesfârşit. Aceasta ar da dreptate epicureicilor: tot ceea ce distrage de la durere este timp câștigat contra ei. Ajunge zilei răutatea ei[383]: să umplem fiecare zi cu ceea ce o golește de tristețe. În ziua venită, focul arde și consumă mai puțin fără a înceta de-a încălzi: „Căci, cu timpul, durerea slăbește pe nesimțite și puțin câte puțin, nu prin aceea că însăși cauza ei s-ar putea de obicei schimba, ci întrucât ceea ce ar fi trebuit să ne învețe rațiunea, ne învață experiența, anume că necazurile care ni s-au părut a fi mult mai mari, sunt, de fapt, mult mai mici"[384].

Care este deci soluția lui Cicero? Ce crede el, de vreme ce nici Epicur, nici Aristip și nici discipolii lor nu-i câștigă bunăvoința? După cum nici Carneade și nici Crantor, doi filozofi care se revendică de la Academia lui Platon, nu obțin sufragiile lui Cicero. Cazurile lor sunt reglate în câteva rânduri.

---

[382] *Ibid.*, III, XXII, 53. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

[383] Probabil o trimitere la Evanghelia după Matei, 6:34 (*n. t.*).

[384] *Tusculanae disputationes*, III, XXII, 54. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

Cicero crede în puterea voinței. Trebuie să vrei să nu suferi pentru a nu mai suferi. Pentru aceasta, vom începe prin a ne aminti de măreția multora de a suporta loviturile sorții fără a se clinti, fără a se mâhni, fără a-și arăta durerea, fără a atrage atenția asupra lor prin manifestări necuviincioase – smulgerea părului, țipete, plânsete, gemete etc. Mari au fost cei care au rămas calmi și înțelepți în ochiul ciclonului.

Cicero scrie: „O viață trăită în cinste și în glorie procură o atât de mare mângâiere, încât, pe cei care au trăit astfel, fie nu-i atinge supărarea, fie îi tulbură doar puțintel o durere a sufletului"[385]. Măreție înainte de toate; demnitate de asemenea; eleganță în practicarea riguroasă a unei virtuți care interzice delăsarea, destinderea, prăbușirea; revenirea în fire. Exemplul ținutei te ajută să te ții, tot așa cum delăsarea te împinge la delăsare.

În cazul doliului, lăsându-ne pradă supărării, credem că suntem agreabili mortului și zeilor. Dar defunctului îi pasă tot atât cât și divinităților. Supărarea este o treabă între sine și sine – nimic altceva.

Greșim imaginându-ne vinovați când, în mijlocul unui doliu, ne surprindem zâmbind sau râzând, plăcându-ne ceea ce facem sau bucurându-ne: ne simțim vinovați și ne întristăm atunci că nu suntem triști – sau că nu ne prelungim tristețea, făcând-o permanentă. „Atunci când a survenit o ușurare a durerii și s-a înțeles că nu folosește la nimic jeluirea, oare nu situația însăși arată că totul s-a întâmplat cu voia noastră?"[386] Cicero susține deci că supărarea există și durează atât cât am decis ca ea să existe și să persiste. Existența și durata sa depind de voința noastră, dispariția sa

[385] *Ibid.*, III, XXV, 61. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

[386] *Ibid.*, III, XXVII, 64. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

la fel. Supărarea n-are existență proprie; ea este produsul incapacității noastre de a ne încorda voința ca un arc contra ei.

În cazul în care consolațiile nu consolează, nu este din cauza lor, ci a cititorilor lor care nu vor să fie consolați. Căci toate explică faptul că este nesăbuit să lași cale liberă supărărilor; înțeleptul nu se lasă atins de loviturile sorții; deconstrucția motivelor de a suferi spulberă cauzele tulburării din noi; filozofia dezamorsează orice logică mortiferă cu ajutorul unei rațiuni bine conduse. Prin urmare, dacă ele nu-și produc efectul, este pentru că îndureratul își hrănește în el durerea ca pe o floare a răului.

Spre sfârşitul celei de a treia cărți a *Tusculanelor*, Cicero mărturisește că a examinat modalitățile consolației la numeroși filozofi pentru a-i experimenta validitatea în momentul când se găsea în doliu după fetița sa: „Căci sufletul îmi era copleșit de durere și încercam orice fel de tămăduire asupra lui"[387]. Desigur, s-a bătut mai mult și îndelung contra lui Epicur decât contra lui Carneade, Crantor sau a peripateticienilor, al căror caz îl expediază în câteva fraze. Normal. El care în viață era epicureic, în sensul banal al termenului, trebuia să fie stoic, pe hârtie.

Pentru a termina, Cicero recunoaște că, efectiv, a deraiat destul și că n-a tratat neapărat subiectul cum ar fi trebuit s-o facă! El își amintește că a început un dialog care s-a dovedit a fi un monolog: „Dar, nu știu cum, discursul meu s-a depărtat de ceea ce mi-ai propus tu să discut"[388]. Într-adevăr... Rigoarea, compoziția, echilibrul lasă de dorit – dar nu este oare specificul acestui gen de schimburi

---

[387] *Ibid.*, III, XXXI, 76. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

[388] *Ibid.*, III, XXXIII, 80. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

ficționale în *Tusculane*, cel de a nu se supune unor planuri care miros prea mult a trusă de scris?

Revenind la întrebarea de la început – Este înțeleptul vulnerabil în fața tristeții? – răspunsul este: nu, bineînțeles... „El consideră că nimic nu s-ar putea plăsmui și adăuga supărării în virtutea unei păreri și crede că nu este drept să se chinuie cineva în cel mai înalt grad și să se lase copleșit de jale, fapt cât se poate de dăunător. Doctrina stoică ne-a învățat [...] că orice rău se află în supărare, nu este de la natură, ci provine dintr-o judecată voită și dintr-o părere greșită"[389].

Cicero convine că supărarea acoperă numeroase probleme într-o viață: doliul și suferința bineînțeles, dar și mizeria, sărăcia, exilul, pierderea patriei, insuccesele, sclavia, boala, orbirea și atâtea alte lovituri ale sorții.

Filozoful își reia teza încă o dată: „Supărarea se ține departe de omul înțelept, pe motiv că este inutilă, că este în zadar asumată, că nu provine de la natură, ci de la judecată și părere, de la un soi de chemare la durere, atunci când am decis că așa trebuie să se întâmple. După îndepărtarea a tot ceea ce este voit, va fi îndepărtată și acea supărare plină de jale"[390] – aici vorbește filozoful: este marțial și drept, chiar rigid, se ține bine și ridică puțin bărbia, are privirea mândră, ca după o bună și frumoasă pledoarie destinată să-și salveze clientul. Tratatul se termină, ca un punct final al avocatului.

Dar în același elan, de-abia separate prin punct și virgulă, Cicero continuă cu câteva confidențe care-i trădează fondul gândirii; tocmai a făcut elogiul puterii voinței, dar înlănțuie: „Va rămâne totuși o pișcătură și o mică strângere de inimă. Se spune că este firească, numai să-i lipsească denumirea de supărare, apăsătoare, urâtă, îndoliată, întrucât

[389] *Loc. cit.* Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).
[390] *Ibid.*, III, XXXIV, 82. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

ea nu poate sta și, ca să zic așa, coabita nicidecum cu înțelepciunea"[391].

Ei, Cicero! Dacă supărarea n-are nimic comun cu „pișcătura" sau cu „strângerea de inimă", ce-i deci? Aici omul vorbește; sau mai degrabă nu: tatăl de familie a cărui fiică a fost luată de moarte, care, săturându-se să se tot facă remarcat în pretoriu prin grandilocvența lui contra supărării, trebuie să admită, o dată discursul pronunțat, fără tragere de inimă, că *totuși durerea rămâne*. Acesta era subiectul...

Cu ocazia doliului fiicei sale, Cicero n-a fost ciceronian; a fost mai degrabă... „epicureic", în exacta accepțiune a caricaturii pe care a făcut-o! Omul a fost bogat, a iubit banii, a fost legat de lucruri, îi plăceau parfumurile și vinurile fine, banchetele luxoase și obiectele de artă, cărțile scumpe și vilele pe care le colecționa, piesele de artă greacă și veșmintele elegante, avea acea masă de acum înainte celebră, al cărei cost extraordinar o făcuse să fie cunoscută dincolo de hotarele Romei, era fără scrupule când era vorba să obțină moșteniri care îi sporeau averea sau când comitea ceea ce astăzi s-ar numi manipulări bursiere. Același om, scriind contra lui Epicur și a epicureicilor, afirma că plăcerea nu poate fi binele suveran...

Nu există nici o mărturie că, în acea perioadă de doliu, el ar fi trăit ca un ascet, că ar fi renunțat la viața mondenă, la facilitățile traiului său luxos, la totalitatea servitorilor și la numeroșii săi sclavi. Ceea ce se știe, în schimb, citindu-i corespondența cu prietenul Atticus, este că s-a apucat foarte repede să lucreze la o consolație. Despre acest lucru, îi scrie lui Atticus: „Și totuși eu fac progrese mai importante decât îmi permit oamenii cei mai înțelepți, căci nu numai că am citit toate scrierile acestora și câte există în acest gen, care

[391] *Ibid.*, III, XXXIV, 83. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

pentru un suferind curajos ar însemna să-și administreze el însuși leacul, dar eu chiar le-am trecut în scrierile mele, fiindcă, în mod cert, nu s-a făcut proba unui suflet distrus și frânt"[392].

Altfel spus, Cicero nu vorbește despre ceea ce l-a ajutat s-o scoată la capăt într-adevăr, anume să gândească, să reflecteze, să-i citească pe filozofii care au scris despre subiect și să scrie el însuși. Adică, la drept vorbind, să-și distragă mintea ocupând-o cu plăcerea – aici cu plăcerea de a gândi și de a scrie, de a medita și de a cugeta, de a-și exprima tulburările în cuvinte, de a produce ordine filozofică în dezordinea și haosul existențial. Această plăcere este o ocazie de a *face să treacă timpul* care, lucrul a fost spus bine de el însuși, face minuni, atenuând durerea. Epicureicii aveau deci dreptate: trebuie să ne umplem prezentul cu lucruri agreabile pentru a permite timpului să-și facă opera de uzură a durerii.

Fie amintiri agreabile, fie perspective agreabile, fie o activitate agreabilă: a filozofa înseamnă a uza supărarea care altminteri ne va ruina negreșit. Să ne amintim de „pișcătura" și de „strângerea de inimă": un suflet pișcat și o inimă strânsă nu vor fi putut, pentru primul să nu fie pișcat, pentru a doua, să nu fie strânsă. Oricare ar fi întristatul, filozof sau nu…

[392] Cicero, *Epistulae ad Atticum* (*Scrisori către Atticus*), *ed. cit.*, Cartea XII, Scrisoarea XXI, 3, p. 404 (*n. t.*).

Intermediul 6

Gamba lui Epictet cel șchiop

Marele poem al filozofiei antice este plin cu povești adesea mai puțin adevărate din punct de vedere istoric cât semnificative din punct de vedere metaforic. Aceste povești relatează istorioare; istorioare educative. Ele pot să nu fi avut loc într-adevăr, realmente, istoric, factual, dar sunt totuși adevărate, pentru că adună totalitatea filozofiei protagonistului într-o fabulă, o alegorie destinată să-l educe și să-l informeze pe cel căruia îi este povestită.

Ca, de exemplu, Diogene din Sinope. Dacă am crede *Despre viețile și doctrinele filozofilor* ale istoricului Diogenes Laertios, el ar fi murit după ce a mâncat caracatiță crudă; dintr-o altă versiune aflăm că ar fi închis ochii în mod voluntar reținându-se să respire; a treia ne spune că ar fi fost mușcat de un câine cu care se ciondănea pentru caracatiță – toate cele trei versiuni sunt adevărate...

Nu chiar adevărate potrivit istoriei, căci este ori una, ori alta: dacă moare de colică după ce a mâncat caracatița, nu poate răposa de la mușcătura unui câine cu care ar fi fost în concurență pentru cefalopod. Numai dacă, ar spune un sofist sau un retor, n-ar fi sucombat în virtutea ambelor cauze: s-a încăierat cu câinele pentru acest gen de fruct de mare, l-a obținut prin luptă grea cu animalul care, pentru a se răzbuna, l-a mușcat de tendon, evenimente ce au cauzat colica și turbarea... Dar ce facem atunci cu respirația reținută? Un al treilea sofist ar adăuga că a mâncat caracatița, câinele l-a mușcat și că și-a reținut respirația. Al patrulea, pozitivist și discipol al domnului Homais[393], ar motiva

[393] Spițerul Homais este un personaj pretențios și pedant din romanul *Doamna Bovary* (1857) de Gustave Flaubert, simbol al pseudoștiinței și al mediocrității parvenite (*n. t.*).

că ingerarea caracatiței crude a generat o reacție alergică, care a suspendat mecanismul respirației, asfixia făcând posibil atacul câinelui din cauza siderației respiratorii a filozofului...

Dar se poate ca Diogene să fi murit în pat – sau în amfora sa, dacă preferați, dar nu în butoiul său, o invenție care va trebui să-i aștepte pe gali câteva secole mai târziu –, înconjurat de ai săi, bombănind că viața îi este retrasă prin mijlocirea nefastă a unui cancer al rectului care-l mânjea cu fecale... Cine știe!

Istoriografia a reținut aceste trei morți, caracatița, câinele, sinuciderea, pentru că toate trei concentrează viața, deci opera, gândirea, înțelepciunea, filozofia lui Diogene. Fie moare pentru că a mâncat o caracatiță crudă – și este normal, căci și-a petrecut viața făcând elogiul naturalului contra culturalului, al revenirii la sălbăticie contra uzanțelor, al simplității și sobrietății contra afectării și sofisticării. Să moară de la o tocană de caracatiță gratinată cu linte și sfeclă cu *garum* ar fi fost o contradicție – iar marele om nu suferă contradicția.

La fel, să moară din cauza unei caracatițe, dar pentru că un câine i-ar fi disputat-o și și-ar fi înfipt colții în piciorul său cu ocazia luptei, înseamnă să părăsești lumea în culmea paradoxului și a coerenței, de vreme ce Diogene făcuse din câine animalul său emblematic – cel care, ca el, îi mușcă pe cei mari și puternici, pe perfizi și necioplți, urinând și defecând pe stradă, copulând în piața publică și nepăsându-i deloc de convenințe. Platon își reunea discipolii la Academie, Aristotel la Lykeion, Epicur în Grădină, el alesese *cinic* Cynósarghes [câinele agil] cimitirul pentru câini[394]. Cu această versiune, filozofia sa triumfă în apoteoză: câinele rămâne stăpân al tuturor lucrurilor, inclusiv al filozofului care spune că acesta este stăpânul tuturor lucrurilor.

[394] Nu era un cimitir pentru câini, ci un gimnaziu public plasat în apropierea Atenei (*n. t.*).

Dacă, în fine, Diogene moare pentru că și-a reținut respirația, este tot din coerență: omul care a făcut din stăpânirea de sine, din autonomie și din independență absolutul existenței sale filozofice părăsește lumea din voința sa, prin efectul deciziei sale suverane. Nu mai suportă, pleacă, încetează să mai respire, moare, treaba-i în ordine: a murit cum a trăit – ca un atlet al voinței sale.

De unde se vede că aceste morți educative sunt povestite pentru a... educa! Cu ele sunt construite fabule, istorisiri, mituri, alegorii, parabole – tot atâtea mijloace mnemotehnice. Când Isus îl va reînvia pe Lazăr, va înmulți pâinile, va reveni dintre morți, povestea sa se va supune aceleiași logici. Dar asta-i o altă mâncare de pește...

Iată din ce motive anecdota cea mai cunoscută legată de amintirea lui Epictet poate foarte bine să fi fost falsă din punct de vedere istoric, ea nu rămâne mai puțin adevărată din punct de vedere filozofic. Tot așa cum sinuciderea lui Seneca, care n-a fost o sinucidere, incarnează pentru eternitate virilitatea romană în fața morții, iar nu sfârșitul unui ucenic vrăjitor fără scrupule prins de creatura sa, Nero, la fel anecdota gambei rupte a lui Epictet sintetizează stoicismul, în special în ideea că suferința nu este un rău, numai o reprezentare și că, având putere asupra reprezentărilor noastre, deci asupra durerii noastre – putem să facem ca ea să nu fie sau să nu mai fie. Este anecdota care permite să se treacă de la cuvântul *stoicism*, pentru a numi o școală filozofică a Antichității, la adjectivul *stoic*, nu *stoician*, pentru a caracteriza, în ochii celor mulți, persoana care suportă și îndură fără a se clinti încercările pe care i le trimite existența.

Să relatăm această anecdotă. O găsim sub pana lui Celsus în *Discursul adevărat. Contra creștinilor*. Ea stă în câteva

cuvinte: „Acesta i-a strigat călăului[395] în timp ce-i răsucea piciorul în butuci: « Grijește că se va rupe »; iar după ce i l-a rupt, a continuat: « Nu ți-am spus că-l vei rupe? »"[396] Iată, asta-i tot. Tot? Da: *tot*. Căci acest apolog concentrează într-o imagine toată gândirea și viața filozofică a lui Epictet în același timp cu ceea ce s-a reținut despre efectele stoicismului în viață: ea este înțelepciunea care ne face într-adevăr înțelepți, cu condiția să nu ne mulțumim, ca Seneca sau Cicero, s-o practicăm numai pe hârtie.

Epictet n-a avut nevoie ca stăpânul său să se comporte ca o brută grosolană, ca un torționar sadic, ca un tip josnic pentru a avea gamba în stare proastă: șchiopăta din fire... Lexicograful bizantin Suidas spune că în urma unui reumatism. În mai multe rânduri Epictet vorbește despre aceasta în opera sa. În *Conversații*, spune chiar despre el însuși că este un „bătrân șchiop"[397]. Se vede de aici că un fapt dovedit poate fi pus în scenă pentru a produce un efect filozofic.

Viața sa n-a fost, ca aceea a lui Cicero și a lui Seneca, curteni intriganți și extrem de bogați, o impostură construită pe o legendă eroică, mascând o existență jalnică și foarte puțin filozofică. Căci Epictet a fost sclav și n-a dorit niciodată să iasă din această condiție din care și-a făcut un fapt, ca și infirmitatea sa, cu care trebuia să trăiască. Stoicismul este mare, s-o spunem în această formulă devenită banală și

---

[395] Posibilă eroare de traducere, întrucât piciorul sclavului Epictet i-a fost rupt de către stăpânul său, Epaphroditus, pentru a-i verifica stăpânirea stoică de sine, deci nu era o pedeapsă executată de vreun călău. Confuzia se pare că se referă la Anaxarchus, supus de călău unor torturi atroce la ordinul lui Nicocreon, regele cetății Salamina din Cipru (*n. t.*).

[396] Origen, *Scrieri alese*, partea a patra, *Contra lui Celsus*. Traducere de T. Bodogae, Nicolae Neaoa și Zorica Lațcu, studiu introductiv și note de T. Bodogae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1984, Cartea a III-a, 93, p. 252 (*n. t.*).

[397] Epictet, *Discursuri. Dintribe*, *op. cit.*, Cartea întâi, XVI, 20, p. 80 (*n. t.*).

admisă, pentru că îndeamnă oamenii să facă din necesitate o virtute.

Ca și în cazul lui Lucrețiu care și-a ascuns viața, absența de detalii care ar fi permis s-o știm pe cea a lui Epictet ne dispensează să descoperim josnicii și imposturi, intrigi și malversațiuni. Dar puținul pe care-l știm este de-ajuns pentru a conchide că a dus o viață filozofică: neavând altă condiție decât cea de sclav, care îi este suficientă, chiar o dată dezrobit. Statutul său de filozof ascultat i-ar fi permis să-și vândă erudiția, să facă schimb cu știința sa, să devină directorul spiritual al unui discipol bogat sau foarte bogat – n-a fost niciodată cazul. Prin ceea ce a refuzat, Epictet a fost mai mare decât Seneca prin ceea ce acesta a acceptat – Seneca sau Cicero, acești afectați…

Epictet s-a născut la Hierapolis, astăzi Tambuk-Kalesi în Turcia, pe la anul 50; era pe atunci un oraș cunoscut pentru cultul Misterelor Cibelei și pentru comunitatea sa de primi creștini la care se gândește adesea, numiți de el galileeni, pe care nu-i apreciază. Moare la Epir pe la 125/ 130. Dar aceste date nu sunt sigure… Știm cu certitudine că se găsea la Roma sub dinastia Flavianilor între anii 69 și 96.

Nesfătuind un principe și neînvârtind afaceri pe lângă împărat, precum Cicero sau Seneca, Epictet a fost un sclav, probabil născut dintr-o mamă sclavă ea însăși, un statut social și în același timp ontologic, căci diminuează probabilitățile de corupție cu cei puternici, deci de îmbogățire, de delapidare, de venalitate. Stăpânul său Epaphroditus a putut el însuși să fi fost sclav, ba chiar gardă de corp a lui Nero.

La Roma, unde a ajuns fără ca să se știe când și-a părăsit Asia natală, a asistat la cursurile lui Musonius Rufus care trece drept cel mai mare filozof stoic al timpului său. Musonius a reperat talentul elevului său. Epictet devine

atunci filozof și, plin de admirație pentru figura lui Socrate și cele ale filozofilor cinici, își ține lecțiile pe străzile Romei.

Mai târziu, Epictet este dezrobit, apoi, în anul 90 al erei noastre, este exilat de împăratul Domițian care-i expulzează pe filozofi din Roma pentru că formează cetățeni liberi, suverani și autonomi și pentru că unui principe nu-i place niciodată să dispună de subiecți luminați.

De aceea se duce la Nicopolis, în Epir, unde înființează o școală filozofică la domiciliul său. A ales acest loc pentru că este aproape de Italia. Ne spune că acolo cutremurele de pământ sunt frecvente.

Școala sa era faimoasă și căutată. Împăratul Hadrian îi aprecia munca. Acolo discipolul său Arrian asistă la cursurile sale și retranscrie ceea ce cunoaștem de atunci cu titlul *Conversații*. La fel și cu *Manualul*. Filozoful cinic Demonax, care va face obiectul unui text elogios din partea lui Lucian din Samosata care admira atât de puțin, a fost de asemenea unul dintre elevii săi.

Nu i se cunoaște vreo soție. Este adevărat că, șchiop, sclav, persecutat, exilat, sărac, Epictet n-are nimic care să-i poată da ghes unei femei să-și lege destinul de al lui... Credea totuși că burlăcia și refuzul copiilor sunt două condiții necesare practicii filozofice. Căci grija gospodăriei și educația unei progenituri se pun de-a curmezișul drumului celui care aspiră la autonomie, la independență – bunurile cele mai prețioase ale unei vieți filozofice.

Totuși, simțindu-se bine în rolul său de director de conștiință stoic care formează și cetățeni, nu numai înțelepți, Epictet îl invită pe discipolul său Demonax să-și ia o nevastă; acesta îi răspunde că acceptă, cu condiția ca filozoful să-i fie socru... Cum înțeleptul era fără soție și copii, Demonax a rămas celibatar, calea înțelepciunii fiindu-i larg deschisă!

La Roma, casa sa n-avea ușă: n-avea nimic care să fie furat, în afară de un felinar din fier pe care l-a înlocuit într-o

zi, convins că a cedat cândva luxului, cu un felinar din lut, mai simplu, mai sobru, deci mai adevărat... În *Cărturarul ignorant* (LVIII, 13), Lucian din Samosata relatează că un om a achiziționat într-o zi acest obiect cu trei mii de drahme, o avere, dar că lumina sa nu l-a pătruns probabil pe proprietar. Epictet avea o rogojină, o împletitură din stuf care îi servea drept pat. Nimic altceva.

La sfârşitul vieții sale, neputând fi suspectat de a se supune la o revenire a libidoului, păgubitor pentru înțelept, el îi permite unei femei să intre la el, dar numai pentru ca ea să devină doica unui prunc, pe care-l adăpostise, al unuia dintre prietenii săi, prea sărac pentru a se ocupa de el. Epictet a adoptat copilul și a acceptat, deci, bona.

Avea barbă albă, manta de filozof și, spre deosebire de afectarea cinică, s-a arătat întotdeauna curat și îngrijit. Epictet nu face parte dintre intriganți și vorbăreți: existența sa depune mărturie pentru el. A trăit o viață filozofică autentic stoică fără a se crede obligat să teoretizeze pe hârtie o viață pe care ar fi trăit-o prea departe de înțelepciune. N-a scris niciodată nici un rând. Nu se știe nici când, nici unde și nici la ce vârstă a murit. A fost o persoană frumoasă.

Partea a treia

LUMEA

O ECOZOFIE A LUCRURILOR

1

A POSEDA

Blidul de lemn al lui Dentatus

Cum să posezi fără a fi posedat?

Marcus Curius Dentatus se numea astfel, adică „Dințatul", pentru că, ne povestește Plinius cel Bătrân, s-a născut cu dinții formați[398] – la femei, o asemenea bizarerie era de rău augur... Dar acest mare om nu și-a lăsat numele în istorie numai pentru acest motiv. Nu. El figurează în galeria *Despre bărbații de seamă ai orașului Roma* a austerului Aurelius Victor pentru că incarnează sobrietatea radicală, frugalitatea absolută, detașarea față de bunurile din această lume dusă la punctul de incandescență.

Dentatus a strălucit în războaie și în faptele vitejești: a triumfat contra samniților pe care i-a supus cu totul; le-a venit de asemenea de petrecanie sabinilor; la fel lucanilor; l-a împins în fine în afara Italiei pe Pirus, regele Epirului. Este ca și cum ai spune că a contribuit din plin la construcția Romei prin expansiunea sa militară.

Numele său este legat de istorie prin politica sa de redistribuire a câte unui pogon de pământ pentru ca un cetățean-soldat să poată trăi, când se oprește perioada de război, din cultivarea ogorului său. Își atribuie aceeași parcelă, nici mai mult, dar nici mai puțin decât *vulgum pecus* [oricare muritor]. Face deci posibilă figura țăranului cetățean fără de care Roma n-ar fi existat.

---

[398] Plinius [cel Bătrân], *op. cit.*, volumul II, VII, 68, p. 36 (*n. t.*).

Din aceste motive, Roma îi oferă nu mai puțin de trei triumfuri. Dar trebuie imaginat un triumf militar în acea epocă în Orașul etern. Este culmea recunoștinței oferite de stat unui cetățean care l-a făcut posibil, l-a apărat, l-a onorat, l-a susținut sus și tare. Este o comuniune propusă poporului cu marii săi oameni – sau marilor oameni cu poporul.

Dar acest om care a fost de trei ori consul intră în istorie mai profund în ochii mei datorită acestui poem eroic care este mai puțin roman cât universal – chiar dacă este, evident, roman: „Marcus Curius, cel mai desăvârșit tip de cumpătare și cel mai perfect model de curaj, s-a prezentat în văzul solilor samniți stând la foc, pe o bancă necioplită și mâncându-și cina dintr-o farfurioară de lemn, servirea fiind o dovadă a calității bucatelor. El și-a arătat astfel disprețul față de bogățiile samniților, iar samniții s-au mirat de sărăcia lui. După ce i-au oferit o mare cantitate de aur din partea statului, fiind invitat, cu vorbe prietenoase, să binevoiască a se folosi de ea, el a izbucnit în râs și le-a spus pe dată: « Voi, trimiși ai unei solii inutile, ca să nu spun prostești, spuneți samniților că Marcus Curius preferă să poruncească unor bogați, decât să devină el însuși bogat: luați înapoi acest dar, oricât ar fi de prețios, născocit spre primejduirea oamenilor și țineți minte că eu nu pot fi nici învins pe câmpul de bătălie, nici corupt cu bani! » (anul 463 de la fundarea Romei)"[399].

Plutarh relatează: Cato cel Bătrân îl vizita pe Curius Dentatus în tinerețe, căci pământurile lor erau învecinate. Cato este impresionat de simplitatea, austeritatea și frugalitatea acelui bărbat care, acoperit cu onoruri și glorie, sărbătorit și celebrat de Roma, ar fi putut profita de ele pentru a se consacra vieții ușoare, cum a făcut Cicero de exemplu. Dar el nu, din contra: o căsuță redusă la

[399] Valerius Maximus, *op. cit.*, IV, III, 5. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

funcționalitatea sa – să adăpostească de intemperii și de animalele sălbatice, să ofere ospitalitate rarilor prieteni și să dispună de un acoperiș pentru a-și reface puterile în pace.

Cato cunoaște episodul vizitei solilor samniți și noblețea atitudinii bătrânului roman. Cato se construiește ca roman, înarmat cu acest exemplu pe care nu-l însoțește nici o teorie, cum ar face-o grecii care ar decide să scrie un *Tratat despre ideea de frugalitate*.

Există un alt moment în viața lui Curius Dentatus relatat de această dată de către Aurelius Victor în *Despre bărbații de seamă ai orașului Roma*. Să citim: „Fiindcă era acuzat de sustragerea unei sume de bani, a adus în fața tuturor un șip de lemn, de care obișnuise a se folosi la sacrificii și a jurat că nu a dus la el acasă nimic mai mult din prada luată de la dușmani. Din prăzile de război a adus în Roma printr-un apeduct apă din râul Anio. În calitate de tribun al plebei, i-a constrâns pe senatori să propună crearea adunărilor populare, în care erau aleși magistrații plebei"[400].

Prima lecție a acestui scurt text: măreția generează întotdeauna ura celor mici și a mediocrilor. A doua lecție: când ești mare, ești în toate, întotdeauna și tot timpul, în toate ocaziile. A treia lecție: nu numai că nu cade în ceea ce am numi astăzi îmbogățirea personală, abuzul de bunuri sociale, luarea ilegală de foloase, dar triplul consul utilizează comorile de război în scopuri de interes general și de bun public: construirea unui apeduct. A patra lecție: tribun al plebei nu este acela care vorbește în numele plebei, acționând în același timp pentru sine, ci acela care vorbește pentru plebe, care acționează pentru ea și, mai ales, care o arată concret. A cincea și ultima lecție: degeaba ești un mare om de stat sau al statului, nu este mai puțin adevărat că trebuie să aduci sacrificii zeilor cetății cu pietatea necesară.

---

[400] Pseudo-Aurelius Victor, *op. cit.*, XXXIII, 8-10. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

Aurelius Victor exprimă un maximum de lucruri cu un minimum de cuvinte!

A construi un apeduct este o întreprindere populară, în sensul nobil al termenului. În epoca romană, apa este publică. Apeductul duce la alimentarea fântânilor publice și nu a caselor private. Numai apele de revărsare sunt acordate particularilor, dar în condiții drastice: ele să fie deci în surplus și să treacă pe deasupra bazinelor; să fie gratificați, cu condiția s-o cumpere, numai profesioniștii, ca spălătorii de rufe sau patronii de băi publice. Această vânzare aducea bani în tezaurul public, care putea astfel finanța șantiere de interes general. Apa republicană este deci un bun comun împărțit, plătit din banii statului. Am zice astăzi: un serviciu public. Și Curius Dentatus se arată legat de acest serviciu public. Particularii puteau dispune de el, dar numai după ce senatul își vota acordul. Sub Imperiu, bineînțeles, distribuirea apei devine problema principelui – ea îi permite cezarului să-și desemneze curtenii, care rivalizează atunci cu ajutorul jocurilor de apă foarte elaborate din grădinile lor excentrice.

Roma este multiplă: Roma monarhică în sepia și linii punctate nu este austera Romă republicană, care nu este Roma imperială bahică. Veți fi remarcat probabil că Roma republicană este favorita mea. Acea Romă este a țăranilor care fac război și care, când îi obligă anotimpul, pun spada deoparte apucând coarnele plugului, înainte de a relua armele când a venit ora să se întoarcă la luptă. Acea Romă este deci frugală și austeră, sobră și lipsită de artificii, ascetică și aspră; ea este de asemenea morală.

Roma nu poate trăi ruptă de lume. Orașul cucerește de altfel teritorii cât să facă un imperiu și este normal ca viziunea despre lume a romanilor unificați de regii etrusci să nu fie deloc aceeași cu a romanilor supuși jugului imperial.

Astfel încât raportul cu averea, posesiunea, cu lucrurile și cu obiectele nu este deloc același sub Tarquinius sau sub Nero cu Cato cel Bătrân – un model de simplitate, sau cu Petroniu, ai cărui eroi din *Satyricon* au contribuit mult la proasta reputație a romanilor, asimilați unor petrecăreți beți, unor cheflii înrăiți, unor mâncăi care vomitau pentru a putea ingurgita din nou mâncăruri excentrice.

Dacă Tibullus scrie în *Elegii*: „Ghinda-i hrănea pe cei vechi"[401], Titus Livius afirmă în legătură cu anii 180 înaintea erei comune: „Ospețele au început să se pregătească cu o grijă deosebită și cu o mare cheltuială. Atunci bucătarii, care la cei vechi erau socotiți că fac parte din rândurile celor mai disprețuiți sclavi, și ca preț și ca rost, ajung acum să fie prețuiți, iar slujba lor umilă să fie socotită artă culinară. Și cu toate acestea, tot ce se vedea pe acele vremuri avea să fie sămânța viitorului lor"[402]. Într-o *Scrisoare către Lucilius*, Seneca scrie: „În vreme ce noi stăm lungiți la masă, unul șterge scuipații, altul, aplecat pe sub pat, culege resturile de la cei amețiți"[403]. Suetonius relatează în „Aulus Vitellius": „Lua totdeauna trei, câteodată patru mese pe zi: gustarea, prânzul, masa de seară și mesele orgiilor de noapte, făcând față la toate cu ușurință, prin obiceiul de a vomita. El se invita în aceeași zi la diverse persoane și fiecare masă nu costa gazda mai puțin de patru sute de mii de sesterți. Cea mai faimoasă a fost masa pe care i-o dădu fratele său la sosirea din Asia și la care, se spune, s-au servit 2000 din cei mai aleși pești și 7000 de păsări. El însă a depășit această masă la inaugurarea unei tăvi pe care, din cauza mărimii enorme, o numea mereu scutul Minervei, egida protectoare a

[401] Albius Tibullus și autorii Corpusului tibulian, *Elegii*. Ediție îngrijită, text stabilit, cuvânt înainte, traducere în metru original și note de Vasile Sav, București, Editura Univers, 1988, Cartea II, v. 69, p. 93 (*n. t.*).
[402] Titus Livius, *op. cit.*, vol. IV, XXXIX, VI, p. 521 (*n. t.*).
[403] Seneca, *Scrisori către Lucilius*, *op. cit.*, V, XLVII, 5, p. 112 (*n. t.*).

orașului. În această tavă amesteca ficați de nisetru, creieri de fazani și păuni, limbi de flamingi, lapți de mrene, căutate de corăbieri și trireme cu sârg de la Parția până la strâmtorile Hispaniei"[404]. Plinius cel Bătrân ne informează că, pentru a fabrica o cutare mâncare ce costase „un milion de sesterți", a trebuit să se confecționeze „anume un cuptor pe câmp"[405]. Ghindele lui Tibullus sunt departe; „napii" (sau „guliile", depinde de traducere; să spunem: „rădăcinile"...) lui Curius Dentatus de asemenea! Titus Livius a văzut just.

Ce s-a întâmplat între simplele ghinde prăjite sau fierte pe care eroii întemeietori ai Romei le împart cu porcii sub Republică și le mănâncă în farfurii de pământ sau în blide de lemn, și scutul Minervei oferit cezarului Romei imperiale și prezentat în veselă de aur și argint?

Nimic altceva decât victoriile contra cartaginezilor și a altor popoare, printre care grecii. Roma simplă, austeră, frugală, sobră s-a pomenit efectiv bogată cu considerabile comori de război luate de la învinși.

Cu al doilea război punic, Roma jefuiește Tarentum care a trecut în tabăra lui Hannibal, apoi Siracuza, golită de operele sale de artă. Campaniile din Grecia și din Asia pun Roma în contact cu elenismul și cu Orientul. Titus Livius confirmă: „Într-adevăr, obârșia dezmățului a venit de la străini, fiind adus de ostașii romani din armata din Asia. Aceștia au adus pentru întâia oară paturi de bronz, așternuturi de preț, covoare, tot felul de scoarțe țesute și tot soiul de așternuturi de pat nemaivăzute până atunci, mese cu un singur picior și scrinuri. De atunci s-a început să se

---

[404] Suetonius, „Aulus Vitellius", în *Viețile celor doisprezece cezari*, *op. cit.*, XIII, 1-6, p. 306 (*n. t.*).

[405] Plinius [cel Bătrân], *op. cit.*, volumul al VI-lea, XXXV, 163, p. 152 (*n. t.*).

aducă la ospețe cântărețe și harpiști și tot felul de histrioni, pentru desfătarea mesenilor la petreceri"[406].

„Cu prilejul sărbătoririi triumfului său, Cnaeus Manlius a adus coroane de aur în greutate de 212 livre, apoi 200.000 livre de argint, 2103 livre de aur, 127.000 tetradrahme atice, 250.000 cistofori, 16.320 filipici de aur; încărcate pe căruțe au mai fost aduse și arme și numeroase trofee galice, iar înaintea carului de triumf au fost duse 52 de căpetenii de ale dușmanilor. El împărți ostașilor săi câte 42 dinari de fiecare, o sumă îndoită centurionilor și întreită călăreților; pedestrașilor săi le dădu o dublă soldă"[407].

Roma vede sosind un mare număr de ostatici și de sclavi: printre ei retori, medici, dar și filozofi sau istorici. De exemplu Polibiu. Se încredințează pedagogilor greci, corporație recunoscută pentru competențele sale, sarcina educației tineretului roman. Pederastia greacă face emuli. Orientalismul fascinează. Cultele orientale sunt la modă și înlocuiesc vechile practici religioase romane. Pauperizarea este fulgerătoare. Luxul este ostentativ. Bogățiile fascinează. Este un paradox că, de acum înainte, la Roma se vorbește greaca – limba celor învinși...

Filozofia intră la Roma cu grecii. Ea face parte din lux și provine din elenofilia galopantă. În piața publică, filozoful grec Carneade îi uluiește pe vechii romani apărând o teză și, imediat după aceea, opusul său. Filozofia arată atunci puterea sa dăunătoare: ea este capabilă să demonstreze cu tot atâta eficacitate și aplomb adevărul și falsitatea, binele și răul. Este o armă de război nihilistă. Roma este în pericol. Cato cel Bătrân rezistă. Este tot sensul luptei sale: n-a fost un reacționar sau un conservator, numai un om fidel valorilor Romei republicane.

[406] Titus Livius, *op. cit.*, vol. IV, XXXIX, VI, p. 521 (*n. t.*).
[407] *Ibid.*, vol. IV, XXXIX, VII, pp. 521-522 (*n. t.*).

„E greu să se salveze o cetate în care un pește costă mai scump decât un bou", afirma Cato[408]. Într-adevăr. Dar cum să faci? Filozofii nu sunt toți niște sofiști. Grecii sunt, bineînțeles, ei inventează acea disciplină, sofistica și chiar cer să fie plătiți pentru a arăta cum să argumentezi, oricare ar fi cauza – bună sau rea. Dar poți să fii filozof și să nu fii sofist. Este cazul moraliștilor.

Întrebarea: „Cum să posezi fără să fii posedat?" trece printr-o *dietetică a dorințelor*. Cornelia, fiica lui Scipio Africanul, soția lui Tiberius Sempronius Gracchus și mama Gracchilor, scuzați pentru atât de puțin, rezolvă această enigmă spunând: „Are negreșit totul cel ce nu râvnește la nimic"[409]. Ea afirmă că totul este o problemă de raport sănătos între sine și sine, sine și lucruri, sine și ceilalți, sine și lume. Prin urmare, trebuie construit un raport cu corpul în care noi ne posedăm dorințele, nu dorințele noastre ne posedă.

A dori [*désirer*], în sens etimologic, înseamnă să cobori dintr-o stea – *de sidere*. Deci te regăsești pe uscat, ca animalele care sunt ontologic legate de el. Dacă porcul a fost asociat cu epicureicii – să ne amintim de faimoșii „purcei ai lui Epicur" –, este pentru că structura lor anatomică le interzice să înalțe capul spre cer, unde se găsesc ideile și divinitățile constituite din aceeași materie imaterială. În consecință, incapabil să înalțe capul, porcul este constrâns la a se mulțumi cu solul, pământul, noroiul, cloaca pe care o răscolește neîncetat cu râtul. În spiritul idealiștilor, porcul este un animal materialist, deci demn de dispreț. Să precizăm în trecere că religiile monoteiste cele mai cerebrale moștenesc tabuul acestui animal – și nu-i uimitor.

---

[408] Plutarh, „Marcus Porcius Cato", în *Vieți paralele*, *op. cit.*, vol. II, VIII, p. 281 (*n. t.*).

[409] Valerius Maximus, *op. cit.*, IV, IV. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

Filozofia romană, esențialmente existențială, se învârte în jurul problemei folosirii sinelui și îndeosebi a folosirii dorinței. Ce să faci cu acel ceva din noi care ne face să vrem? Cu ceea ce, în noi, vrea? Nu este surprinzător că, sub Imperiu, care este apogeul desfrâului roman (să citim și să recitim *Viețile celor doisprezece cezari* de Suetonius și *Satyriconul* lui Petroniu...), stoicismul și epicureismul strălucesc pe firmamentul înțelepciunilor antice care își propun să caute și să găsească distanța cea bună între sine și lucrurile lumii. Nici prea multul, care ar fi luxul și nici prea puținul, care ar fi asceza, căci filozofii romani n-au nici gustul orgiei și nici pe cel al chiliei. Ei preferă să locuiască aici și acum într-o colibă romană modestă, mai degrabă decât într-un castel conceptual grecesc construit în nori.

Stoicismul ne propune să ne construim viața în jurul unui bine suveran total independent de avere, de lucrurile materiale, de posesiune sau de proprietate. El întoarce spatele de acum înainte poruncilor Romei după al doilea război punic (sfârșitul secolului al III-lea – începutul secolului al II-lea înaintea erei comune): triumful luxului și al banului, al modei și al ostentației, mania grecească. Printre acești stoici, Musonius Rufus.

Ce se știe despre acest filozof? Originar din Etruria, Toscana contemporană, Caius Musonius Rufus (n. pe la 20/30 – m. la sfârșitul secolului I al erei noastre) face parte din ordinul ecvestru și a fost profesorul lui Epictet. Ca stoic marcat de cinism, propune o dietetică a dorințelor și a plăcerilor care opune sobrietatea moravurilor ostentației delirante a romanilor contaminați de greci. Efectuează un voiaj în Asia, revine la Roma și, după conjurația lui Piso, în anii 65-66, este trimis în exil pe o insuliță greacă. În acest exil cicladic, vorbește și ține lecții; vine să-l vadă lumea de peste tot. Se opune puterii lui Nero. După moartea acestuia și

ajungerea la putere a lui Galba, se înapoiază din exil. Moare Galba, Vespasian îl înlocuiește.

Musonius Rufus este bine văzut de acel nou împărat, căci, în anul 69, când trebuie să facă față amenințărilor lui Antonius care se găsește la porțile Romei, el participă la solia care negociază pacea. Acea negociere este un eșec, Tacitus o relatează: „Amestecat printre manipule, el le ținea soldaților un discurs despre binefacerile păcii, despre nenorocirile războiului și le dădea lecții unor oameni înarmați. Unii s-au distrat, dar majoritatea a găsit discursul fastidios; și nu lipseau indivizi dispuși să-l lovească și să-l calce în picioare, dacă, speriat de amenințări, el n-ar fi renunțat la filozofia sa inoportună la îndemnul unui om cu scaun la cap"[410]. Ridicolul filozofilor când vor să influențeze cursul războaielor...

O dată ce Vespasian ajunge la putere, Musonius Rufus îi intentează un proces filozofului stoic Publius Egnatius Celer, presupus vinovat al unei depoziții mincinoase în procesul lui Barea Soranus, care făcea parte dintr-un grup de stoici ce denunțaseră tirania lui Nero și, din această cauză, fusese condamnat la moarte. Deși stoic, Musonius Rufus îl acuză pe Celer, un tovarăș de la Portic. Apărarea aceluiași Celer este asigurată de Demetrius... un filozof cinic! Când, în anul 71, Vespasian îi alungă pe toți filozofii din Roma, îl exceptă pe Musonius! Totuși același Musonius se regăsește și el, în cele din urmă, în exil. Departe de Roma, îl întâlnește pe Plinius cel Tânăr, pe atunci tribun militar în Siria. Noul împărat Titus îl recheamă. Îl vedem deci în același timp apropiat de putere, probabil pentru a-și expune tezele, și maltratat de aceeași putere, probabil pentru că și-a expus tezele!

---

[410] Publius Cornelius Tacitus, *Istorii*. Studiu introductiv, traducere, note și indice de Gheorghe Ceaușescu, București, Editura Enciclopedică, 1992, Cartea III, 80, 1, p. 265 (*n. t.*).

Știm dintr-o disertație intitulată: „Și regilor le este de trebuință studiul filozofiei"[411] că Musonius Rufus consideră că datoriile regilor sunt: să deosebească binele de rău, viciul de virtute; să nu ignore nimic din înțelepciune și din mijloacele de a ajunge la ea; să știe ce se cuvine făcut pentru indivizi, supuși, cetate și societate; să fie curajoși pe câmpul de bătălie, în același timp invincibili prin rațiune și raționament; să facă să triumfe: dreptatea, concordia, ordinea, legea și justiția – și, în acest scop, să meargă la școala filozofiei. Principelui care îl întreabă ce trebuie să facă, filozoful îi răspunde: să mergi la școala înțelepciunii care este școala virtuții. Musonius Rufus reactivează, după moda imperială și romană, vechea propunere platoniciană a filozofului-rege sau a regelui-filozof. Iată din ce motive a fost atât de apropiat de diverșii împărați. Și atât de des exilat, rechemat, hărțuit de cei puternici!

Ca și Socrate, Musonius Rufus n-a scris nimic; ca și Socrate, învățătura sa este constituită din vorbe și acțiuni exemplare; ca și Socrate, cuvintele sale sunt repetate de discipolii săi; ca și Socrate, nimeni n-a găsit niciodată nici o contradicție între discursurile sale și viața sa – prin urmare, unii vorbesc despre el ca despre un „Socrate roman".

Cât despre mine, îl voi considera bucuros cel mai spartan dintre filozofii romani. Îmi place îndeosebi în acest sens. Stoicismul său se dovedește de o mare pietate morală, de o imensă rigoare ascetică, de o frumoasă înălțime de vedere etică și, mai ales, de o mare exigență de congruență – ceea ce-l face un personaj rar în istoria oamenilor, deci încă și mai rar în corporația filozofilor.

Musonius Rufus este o trăsătură de unire ideală între păgânismul roman și iudeo-creștinismul din primii ani. Câțiva Părinți ai Bisericii care-i fac elogiul și-l plagiază,

---

[411] Musonius Rufus, *Diatribe sau Conversații*, cap. VIII. Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

precum Clement Alexandrinul, nu se înșală de altfel în privința sa. Judecați: Musonius scrie contra luxului, moliciunii, delăsării, plăcerii considerate ca bun suveran, înjosirii morale, influenței pasiunilor, cochetăriei, modei, supărării, femeilor savante, orașelor, seducției, lăcomiei, necuviinței, băuturii, filozofilor de salon sau de ceremonie, sexualității disociate de căsătorie și de procreare, recurgerii la curtezane, obiceiului „fetițelor", homosexualității și adulterului, contracepției și avortului, infanticidului și abandonării copiilor. În mod consecvent, scrie pentru virtute, justiție și justețe, austeritate, frugalitate, asceză, onestitate, temperanță, muncă manuală, concordanță, viață la țară, curaj, echitate, întărirea corpurilor și a sufletelor, filozofie ca practică existențială, desprinderea de bunurile acestei lumi, refuzul răzbunării și al resentimentului, iertare, căsătorie, familie, fidelitate, civism. Care auster discipol al lui Isus, înainte ca lecțiile sale să devină doctrină de stat la începutul secolului al IV-lea, n-ar regăsi aici pe unul dintre ai săi?

Față de acest dispozitiv moral, trebuie să ascultăm ceea ce ne învață Musonius Rufus despre frugalitate, necesara detașare de lucrurile acestei lumi și justa relație pe care înțeleptul trebuie s-o întrețină cu banii, obiectele, bunurile materiale, bogățiile. El teoretizează blidul lui Dentatus.

El consacră într-adevăr câteva *Diatribe* (în sensul etimologic de conversație, dialog, schimburi cu scop de educare morală și nu în sensul contemporan de atac violent) hranei, veșmintelor, mobilării și chiar modului de a se coafa sau de a purta barba – sau faptului de a fi tuns și bărbierit. Nu sunt lucruri ușuratice și frivole pentru el, căci filozoful nu este cel care pare să fie așa, prefăcându-se de a fi așa, jucându-se în a fi așa, ci acela care este într-adevăr așa în faptele și gesturile sale, în alegerile și opțiunile sale legate de viața zilnică. Iată din ce motive istoria filozofiei oficiale

decide că, filozofia romană fiind săracă în concepte – cu atât mai bine –, ea nu-i demnă de acest nume când este comparată cu aceea a grecilor, deși este mult mai bogată în prescripții de viață, în ochii mei, dovedindu-se prin aceasta net superioară jocurilor de cuvinte ale retoricii și sofisticii elenistice care sunt numite în mod obișnuit filozofia greacă.

Dacă ar avea de abordat problema hranei, un filozof grec ar începe prin a afirma că nu este vorba despre o problemă filozofică, că nu există probleme specific filozofice, ci numai tratări filozofice ale tuturor problemelor posibile – inclusiv regimul alimentar. Apoi, dacă totuși s-ar supune, ar efectua o mulțime de variațiuni savante și neclare despre definirea lui „a mânca", ce poate fi spus, ce nu s-ar putea spune, cum s-ar putea spune, cum s-a putea să nu fie spus, ce-ar putea fi spus de un alt filozof, ce s-ar putea critica despre ce-ar fi spus acel alt filozof – toate acestea ca să ne lase, în cele din urmă, flămânzi...

Musonius Rufus spune clar, direct, pe șleau, că există un mod filozofic de a te hrăni, de a te îmbrăca, de a te găti, de a te mobila, de a locui. Și spune care. Cicero a disertat mult despre frugalitate, asceză, austeritate, recomandându-le, pe când el însuși ducea o viață de lux, de cheltuială, de destrăbălare, ceea ce arată partea greacă și mondenă care dăinuia în el...

Trebuie să cerem istoricilor sau cronicarilor romani acele faimoase povești educative care constituie tot atâtea lecții de înțelepciune oferite cititorului. Povestea lui Dentatus relatată cu sobrietatea unui Aurelius Victor se dovedește un alcool tare în materie de filozofie existențială. Musonius Rufus explicitează acest mod de a face, deci de a fi, cu aceeași sobrietate – și aceeași eficacitate.

Să citim: „Despre hrană se obișnuiește a se spune adesea și cu toată apăsarea că nu este ceva de puțin lucru și nici de mică importanță. Căci se crede că începutul și temelia

unei existențe înțelepte este cumpătarea în privința mâncărurilor și a băuturilor. Cel ce a renunțat o dată la alte subiecte, pe care le dezbătea de fiecare dată, spune ceva de felul următor: așa cum se cuvine a prefera o hrană simplă uneia somptuoase, și una ușor de procurat alteia greu accesibile, tot așa este de preferat una pe potriva omului celei care nu este astfel; este pe potriva noastră hrana provenită din cele ce cresc din pământ, precum cerealele și cele ce nu sunt cereale, dar îl pot hrăni bine pe om; mai este și hrana provenită de la animale vii, care sunt și altfel folositoare; iar cele mai convenabile dintre aceste alimente sunt cele de care te poți folosi imediat și fără a face foc, de vreme ce sunt cu totul disponibile, precum fructele de sezon, unele dintre legume, laptele, brânza și fagurii de miere; și cele care au totuși nevoie de foc, fie ele cereale sau legume, nu sunt improprii, ci sunt toate pe potriva omului. Totuși el afirma că hrana ce constă în carne este mai dăunătoare și mai potrivită animalelor sălbatice. Spunea că aceasta este și mai grea și este o piedică pentru gândire și judecată; căci fiind mai dezgustătoare din pricina mirosurilor pe care le degaja, ea întunecă sufletul. De aceea se pare că acei ce abuzează de această hrană sunt mai greoi la minte. Se cuvine ca omul, ca unul care este cel mai înrudit cu zeii dintre toate creaturile pământului, să se hrănească la fel cât mai asemenea zeilor; lor le sunt de-ajuns vaporii proveniți din pământ și apă, iar pentru noi cea mai asemănătoare hrană cu cea a zeilor, ar spune el că ajunge a fi cea mai ușoară și mai curată; astfel, și sufletul nostru ar putea fi mai curat și mai uscat, și fiind de așa natură, ar putea fi cel mai bun și cel mai înțelept"[412].

Altfel spus: frugalitatea este începutul înțelepciunii; a bea și a mânca depind de o dietetică filozofică. Cum se ajunge la ea? Cu această listă imperativă: să consumi

[412] *Ibid.*, cap. XVIIIA. Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

alimente ieftine și produse nu departe de locul unde vor fi consumate; să mănânci sănătos, cereale și lapte, miere și brânză, fructe și legume; să alegi produse provenite de la animalele domestice, dar nimic care să fi provenit din viața sălbatică; să nu mănânci carne, căci ea îngreunează corpul, deci sufletul, paralizează reflecția și inteligența. În vocabularul de astăzi, s-ar spune despre Musonius Rufus că îndeamnă la autarhie, că privilegiază dezvoltarea durabilă, că recomandă produsele de sezon, că invită la consumul alimentelor sănătoase, că este vegetarian. Să mănânci ușor și proaspăt, sănătos și bio...

Musonius Rufus îi critică pe lacomii impulsionați de dorința de a mânca și care se aruncă asupra hranei ca niște animale; el biciuiește ceea ce se numește de mai multe secole *gastronomie*, altfel spus injecția culturii în hrană, a artificiului în natură – sau a culturii în natură, a artificiului în hrană. El afirmă: „Iar noi am ajuns la o asemenea lăcomie și rafinament culinar, încât, așa cum unii au scris lucrări de muzică și medicină, la fel alții au scris cărți de bucate, care sporesc, și chiar în bună măsură, plăcerea gustului, dar distrug sănătatea"[413]. Filozoful stoic se gândește probabil la Apicius, acel milionar care a trăit sub Imperiu și al cărui nume este asociat cu rețete culinare compilate după moartea sa și cu mâncăruri neobișnuite, comanditate prin grija sa, în care se serveau călcâie de cămilă, creste tăiate de la păsări vii, limbi de păuni, de flamingo, de privighetori, gâște îngrășate cu smochine uscate sufocate prin îndoparea cu vin îndulcit cu miere, ficat de barbun înecat în *garum*, un sos confecționat din intestine de pește putred și oțetit, totul plătit cu averi... Grecii au scris numeroase tratate culinare, precum Dorion, Chrysippos din Tyana, Iatrocles, Mendes, sau lucrări consacrate dieteticii de către unii medici: Acron din Agrigente, Euthydemos. Apicius a cheltuit sume nebunești

[413] *Loc. cit.* Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

pentru festinurile sale; el afreta corăbii pentru a merge să caute creveți mari pe coasta libiană și, decepționat de dimensiunea produselor, făcea cale-ntoarsă fără a cumpăra nimic. Când și-a văzut într-o zi averea topindu-i-se, considerând că nu va mai putea trage chiolhanuri după pofta inimii, s-a otrăvit...

Cine intră în hora gastronomiei, ne spune Musonius Rufus, nu va mai putea ieși din ea... Se obișnuiește cu luxul, cu moliciunea și nu mai vrea nimic altceva, căci sufletul efeminat nu mai cere altceva decât ceea ce-l efeminează și mai mult. Cum să faci pentru a nu mai fi sclavul burții? Căci aici este adevărata problemă: „Lipsa de autostăpânire în privința hranei"[414]. Ce este de fapt lăcomia? „Lipsa de măsură în servirea mâncărurilor"[415]. În ce mod putem s-o stăpânim și s-o moderăm? Altfel decât câinii sau porcii, anume ca niște oameni. Deci „a mânca ordonat și frumos și, înainte de toate, a dovedi și cumpătare în această privință, nu este lucru ușor, ci necesită multă grijă și exersare"[416]. Grijă și antrenament? Deci Musonius Rufus ne propune o *dietetică*: o etică a dietei, o morală a alimentației, o filozofie a hranei – o hrană filozofică.

Ce este ea? Mai întâi, ea se vădește dificilă, căci ocazia de a te abate este multiplă într-o zi în care sunt posibile mai multe mese... Părinții deșertului, care clasează diversele modalități ale păcatului de lăcomie, se mulțumesc să efectueze variațiuni pe tema „greșelii" cum o numește Musonius Rufus – papa Grigore va stabili, în secolul al VI-lea, în cinci rubrici, o tipologie a păcatelor de lăcomie. Care sunt acele cinci greșeli – care vor fi deci acele păcate creștine viitoare? „Căci comite o greșeală cel ce mănâncă mai mult decât trebuie, nu mai puțin și cel ce se grăbește când

---

[414] *Ibid.*, cap. XVIIIB. Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).
[415] *Loc. cit.* Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).
[416] *Loc. cit.* Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

mănâncă, la fel și cel ce se pătează cu mâncare mai mult decât se cuvine, cel ce preferă mâncărurile plăcute la gust celor sănătoase, precum și cel ce nu împarte egal hrana cu comesenii; mai există și o altă greșeală în privința hranei, ori de câte ori o ducem la gură la momentul nepotrivit și o mâncăm lăsând la o parte altceva ce trebuia făcut"[417]. Iată deci greșelile; iată virtuțile, prin practicarea inversă: mănâncă tot ceea ce se cuvine; mănâncă fără grabă; mănâncă doar atât cât îți trebuie; mănâncă pentru sănătate mai mult decât pentru rafinament; mănâncă o parte egală cu cea a comesenilor; mănâncă la orele meselor prevăzute și nu în afara lor.

Cum ar trebui să fie acele exerciții propuse de filozof? Trebuie ca persoana „care se antrenează și se obișnuiește pe sine însuși"[418] să pună în practică invitațiile teoretice. Nu trebuie să mănânci pentru a avea plăcere, ci pentru a te hrăni, a te alimenta, a-ți întrema forțele pierdute – „nu pentru a-și desfăta gâtlejul, ci pentru a-și fortifica trupul"[419]. Această propoziție a dat o formulă de înțelepciune practică – pe care am învățat-o de la tatăl meu: „De aceea se cuvine să mâncăm ca să trăim, nu ca să ne desfătăm, dacă vrem să ne conformăm minunatului principiu al lui Socrate, care spunea că cei mai mulți oameni trăiesc pentru a mânca, însă el mânca pentru a trăi"[420]. Din acest motiv, cu ocazia vizitei solilor samniți, Dentatus mănâncă gulii – pe care pictura occidentală le transformă în napi.

Musonius Rufus constată că oamenii care au o alimentație sănătoasă, austeră, frugală, sunt mai sănătoși decât cei care se dedau plăcerilor mesei: „Cei ce servesc mâncărurile cele mai simple, sunt cei mai viguroși; ai putea

---

[417] *Loc. cit.* Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).
[418] *Loc. cit.* Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).
[419] *Loc. cit.* Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).
[420] *Loc. cit.* Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

vedea că slujitorii, în comparație cu stăpânii lor, țăranii, în comparație cu orășenii, cei săraci, în comparație cu cei bogați sunt în majoritate mai robuști și mai capabili de efort, sunt mai puțin trudiți la muncă, se îmbolnăvesc mai rar, suportă mai bine frigul, căldura, lipsa somnului și orice asemenea"[421]. Parcă am vorbi despre Sparta...

Musonius Rufus înglobează și îmbrăcămintea din perspectiva frugalității. Anecdota privindu-l pe Dentatus nu vorbește despre veșmântul său. Dar ne amintim că, atunci când senatorii vin să-l solicite pe Cincinnatus, îl văd în spatele plugului său: gol. Îmbrăcămintea se supune acelorași exigențe ca și hrana: utilitate, simplitate, sobrietate. Ea servește să apere de intemperii și nimic altceva. O tunică, o manta, mersul cu picioarele goale când este posibil, iată programul.

Același lucru pentru casă: ea trebuie să pună la adăpost. Nici o nevoie prin urmare de curte cu colonade, de fresce colorate, de abundență de pietre ornamentale care vin de departe și costă mult. „În general, ceea ce ar oferi o peșteră naturală, furnizând omului un adăpost modest, asta trebuie să ne ofere casa, deși s-ar mai adăuga la aceasta și faptul de a avea o rezervă utilă de hrană pentru om"[422].

Musonius consideră că banii investiți într-o casă luxoasă sunt inutili și ar fi mult mai folositori dacă ar fi utilizați ca „să facă bine multor oameni... Ce profit ar trage cineva de pe urma măreției și frumuseții unei case, comparativ cu faptul de a oferi cetății și cetățenilor ceva din bunurile proprii?"[423]

Dar blidul de lemn al lui Dentatus? Ajung și acolo... Musonius Rufus consacră o disertație acestei probleme; este

---

[421] *Loc. cit.* Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

[422] *Ibid.*, cap. XIX. Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

[423] *Loc. cit.* Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

intitulată *Despre obiectele de mobilier*[424]. Este vorba în ea despre veselă, despre străchini și despre blide de lut. Nu ne vom mira că, și la acest subiect, filozoful stoic apără aceeași linie: simplitate, utilitate, sobrietate, eficacitate.

El afirmă: „Există paturi din fildeș și din argint, și, pe Zeus, chiar și din aur, mese cam din același material, cuverturi vopsite cu purpură și cu alte culori greu de procurat, pocale confecționate din aur și argint, unele din pietre prețioase sau din imitații de pietre prețioase, rivalizând în somptuozitate cu cele din aur și argint. Toate acestea sunt căutate cu râvnă, cu toate că un mic pat nu ne oferă un culcuș mai rău decât un pat din argint sau din fildeș, iar pielea de capră este cu totul suficientă să ne acopere, astfel încât să nu avem trebuință de o cuvertură vopsită cu purpură sau cu o materie stacojie. Ne-ar fi cu putință să mâncăm fără vreo daună pe o masă de lemn, încât să nu regretăm una din argint și putem să bem, pe Zeus, din cupe de argilă, care sunt în stare să ne stingă setea aproape la fel ca cele din aur, și nu dăunează vinului conținut în ele, ci îi dau o aromă mai plăcută decât cele din aur și argint"[425].

Și Musonius Rufus dă trei criterii care, aici ca și în altă parte, ne permit să judecăm virtutea sau viciul: „[...] procurarea, folosirea, păstrarea. Căci cele ce sunt dificil de procurat sau nu sunt comod de folosit, ori nu sunt ușor de păstrat, sunt de mai puțină valoare, pe când cele pe care nu le procurăm greu și le lăudăm folosindu-le cu plăcere și le păstrăm cu ușurință, sunt mai de valoare. De aceea, obiectele din argilă și cele din fier precum și cele asemenea sunt cu mult mai bune decât cele din argint și din aur, fiindcă procurarea lor este mai ușoară, cu cât este mai simplă, iar folosirea lor este mai avantajoasă, întrucât le expunem cu ușurință la foc, dar nu și pe acelea, iar păstrarea lor e mai

[424] *Ibid.*, cap. XX. Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).
[425] *Loc. cit.* Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

puțin dificilă; căci obiectele mai simple ne dau mai puțină bătaie de cap decât cele mai scumpe. O parte a păstrării fiind și curățarea, ea este mai frecventă în privința obiectelor scumpe"[426].

De ce să preferi deci ceea ce este scump, cere bani, deci muncă, produce invidie, este însoțit de suferințe, pizmă și cupiditate, necesită să fii avid de câștig, deci să comiți nedreptăți? Răspuns: pentru că suntem necugetați și pentru că „lucrurile frumoase și bune sunt ignorate, iar cele care par a fi astfel, în loc să fie, sunt căutate cu râvnă de cei nesăbuiți"[427]. *Ite missa est*...

Avem oare de ales între napii lui Marcus Curius Dentatus, fierturile și prăjiturile din brânză uscată rasă ale lui Cato cel Bătrân și pârșii presărați cu miere și cu mac prăjit pe un grătar de argint ai lui Petroniu? Trebuie să alegem între asceză și orgie sau există un alt mod de nu fi posedat, dar posedând în același timp?

Adesea, a poseda înseamnă a fi posedat, a avea înseamnă a nu fi, a deține înseamnă a fi ținut. Trebuie să te comporți ca un cinic și să te prefaci că nu posezi, ceea ce înseamnă că arăți că ești posedat de posesiune, de vreme ce ții neapărat să nu ai nimic și ești obsedat de a avea în scopul mărturisit de a nu avea? Sau trebuie mai degrabă să acționezi ca un cirenaic care, pentru că nu vrea să fie sclavul posesiunii, are când are, nu are când nu are și nu este afectat nici de faptul de a deveni bogat și nici de cel de a deveni sărac?

Discipolii lui Diogene țineau neapărat să pară săraci: se prefăceau lipsiți de orice, purtau mantaua găurită, desaga uzată și resturile meselor în bărbile lor hirsute. Probabil că miroseau urât, târând în urma lor duhorile scrumbiilor pe

---

[426] *Loc. cit.* Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).
[427] *Loc. cit.* Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

care le trăgeau cu o sfoară, a vinului sau a uleiului rânced din amfora mare în care trăiau, a sângelui coagulat de carne pe care o mâncau crudă, inclusiv, spuneau ei, de carne umană, fără a mai vorbi despre pârțurile cărora le dădeau drumul pentru a-și marca teritoriul, cu atât mai mult că în afară de lupin și de boabele de măzăriche, de bace de corn și de mere, mai mâncau și castane coapte pe jar... Ei, care scuipau pe ceilalți, se masturbau în agora, urinau pe oamenii care le aruncau oase, defecau în public și purtau probabil un pic din toate acele dejecții și excreții pe mantalele lor. Cinicii? Îi miroseai de departe...

Partizanii lui Aristip din Cirene pot să trăiască pe picior mare, să poarte mantale de purpură, să se parfumeze, să mănânce în banchete în compania femeilor invitate, să fie criticați din acest motiv de Polyxenos, un filozof sofist, care acceptă pe loc să vină să-i întâlnească în momentul însuși când cere să fie invitat, dar rămâne un om liber care poate la fel de bine să dea poruncă la sclavi

„să arunce în mijlocul Libiei aurul care
I-mpovăra-ncetinindu-i la mers"[428],

ca și să le spună hamalilor săi prea încărcați cu bogății că-i trimite în șanț pentru a-și ușura povara (Porphyrion, *op. cit.*, II, 3, 100)! Nu poți să exprimi mai bine că *posezi din punct de vedere filozofic ceea ce ai*, de vreme ce ești capabil să te descurci fără și că, prin urmare, nu ești posedat trivial de ceea ce ai.

Există uneori în afectarea de austeritate și în postura de despuiere o mare revărsare de orgoliu, o morgă foarte suficientă, în timp ce, într-un hedonism pe care l-aș numi lucreţian – să consimțim la toate plăcerile, cu condiția să nu

[428] Horațiu, *op. cit.*, II, 3, v. 100-102, p. 76 (*n. t.*).

ne alieneze –, putem experimenta o asceză subtilă și elegantă.

A poseda fără a fi posedat nu presupune a nu poseda ci, cum ne invită Musonius Rufus, „a trăi după o regulă"[429]. Adică? Să ai, știind că n-ai niciodată, în virtutea unei lecții puternice date de filozoful stoic însuși: „Nu-i cu putință a trăi frumos ziua prezentă, dacă nu ne-o închipuim ca fiind cea din urmă"[430]. Numai prezența perpetuă a acestei științe în minte permite să avem în deplină libertate. Trebuie să posedăm lucrurile ca pe un crepuscul sau o aurora, ca pe o dimineață a primei lumi sau ca pe o ultimă noapte: gol în fața neantului lucrurilor.

[429] Musonius Rufus, *ibid.*, cap. XVII. Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

[430] Musonius Rufus, *Fragmenta minora*, cap. XXII. Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

2

A ACȚIONA

Creierul de plumb al lui Caius Gracchus

Trebuie să te ocupi de politică?

Ne amintim[431], Tiberius Sempronius Gracchus este consulul pe care haruspiciul l-a anunțat într-o zi, în prezența a doi șerpi descoperiți la el, un mascul și o femelă, că va trebui să aleagă între cele două reptile și că a sacrifica masculul ar însemna pentru el să moară și că a ucide femela, s-o condamne la moarte pe soția sa Cornelia. Ca roman emblematic, șeful de familie își salvează soția nimicindu-l pe șarpele mascul, deci plătind acel gest cu propria viață.

Cornelia a fost o femeie remarcabilă care n-a cunoscut nici un bărbat după dispariția soțului său și care și-a crescut copiii cu grija de-a face din ei romani desăvârșiți – altfel spus ființe valoroase, curajoase, onorabile, deci onorate. A reușit astfel încât Tiberius și Caius Gracchus, la fel ca părinții lor, au dat în cursul vieții lor materie la educația filozofică. Pentru că, știm de acum înainte, romanii nu filozofează cu ideile sau cuvintele, discursurile sau argumentele, sofismele sau retorica, ci cu fapte și gesturi tăcute dar strălucitoare, susceptibile de a fi imitate.

Sacrificiul lui Tiberius Sempronius ne învață iubirea adevărată: să aperi și să-ți dai viața pentru celălalt, să te jertfești pentru a evita de-a-l expune, să treci în planul doi, să-l porți ca pe o forță care ne face puternici, să vrei să

[431] În capitolul intitulat „A iubi. Șarpele mascul al lui Gracchus. Ce înseamnă a iubi cu adevărat?" (*n. a.*)

trăiești, să îmbătrânești, să suferi și să mori cu el, dar să aspiri să îmbătrânești, să suferi sau să mori în locul său pentru a-l scuti de durere. Care a fost învățătura Corneliei? Și-a consacrat viața copiilor săi în perspectiva de a da Romei niște figuri emblematice. Ea, care a fost fiica lui Scipio Africanul, a cunoscut o educație de înalt nivel, care i-a permis să-l frecventeze pe poetul Ennius, pe istoricul Polibiu, pe autorul de teatru Plaut.

În *Dialogul despre oratori*, Tacitus povestește ce fel de mamă a fost ea: „Într-adevăr altădată, copilul născut dintr-o căsnicie curată nu era crescut în odăița unei doici cumpărate, ci în brațele și la sânul mamei, pentru care era o deosebită cinste a-și supraveghea casa și a se robi creșterii copiilor. Se alegea apoi o rudă mai în vrâstă, cu purtări dovedite și încercate, căreia i se încredințau toate vlăstarele aceleiași familii; în fața ei nu era îngăduit nici să rostești ceea ce ar fi putut să pară nevrednic de vorbit, nici să făptuiești vreun lucru care ar fi fost rușinos de făcut. Și nu numai studiile și îndeletnicirile, ci și recreațiile și jocurile copiilor erau conduse cu o anumită sfințenie și delicatețe. [...] Această aspră disciplină urmărea ca sufletele curate, nevinovate și neatinse de nici o răutate să îmbrățișeze în grabă și din toată inima îndeletniciri înălțătoare și, fie că ar fi înclinat spre arta militară, spre știința dreptului ori spre studiul elocvenței, să se străduiască spre un singur țel și să se pătrundă de el în întregime"[432]. Cei pe care Istoria îi cunoaște sub numele de Gracchi, Tiberius și Caius, au dus până la punctul de incandescență arta militară, știința dreptului și elocința.

Valerius Maximus relatează o anecdotă privind-o pe Cornelia: „Cele mai frumoase podoabe ale unei mame sunt copiii săi, așa cum citim în culegerea lui Pomponius Rufus. O mamă din Campania, venită în vizită la Cornelia, mama

---

[432] Tacit, *Dialogul despre oratori*. Text și traducere de H. Mihăescu, Iași, Tipografia Alexandru A. Ţerek, 1946, XXVIII, 4-7, p. 80 (*n. t.*).

Gracchilor, îi arăta podoabele sale, care erau cele mai frumoase din acea vreme. Cornelia, prelungind conversația, o reținu până la ora când copiii ei se întorceau de la școală: « Iată, zise ea, podoabele mele »"[433]. Ea a făcut într-adevăr din cei doi fii figuri reprezentative ale plebei romane.

*

Cornelia este fiica lui Scipio, zis Africanul de când a înfrânt rezistența cartaginezilor. Ea s-a căsătorit cu Tiberius Sempronius Gracchus care, desigur, este o mare figură a Romei, dar care este originar dintr-o familie plebee și, mai mult, de noblețe recentă.

Societatea romană din vremea Republicii nu este democratică în sensul pe care-l dăm noi astăzi acestui termen. Ea este mai degrabă aristocratică, fiindcă o mână de senatori proveniți din marile familii coborâtoare din regii etrusci întemeietori ai orașului dețin puterea. În secolul al V-lea înaintea erei noastre, se cunosc vreo cincizeci de familii patriciene; între cele două războaie punice din secolul al III-lea, numai trei sau patru familii dețin, de generații, cele mai înalte funcții... Căsătoriile între patricieni și plebei sunt interzise. Magistraturile sunt rezervate patriciatului însuși, care s-a scindat în familii mai nobile și în familii mai puțin nobile, altfel spus în noblețe de origine și în noblețe de achiziție... Nimic nou sub soare!

În *De la fundarea Romei*, Titus Livius furnizează genealogia patriciatului: Romulus a atras în viitoarea Romă o mulțime de oameni veniți de peste tot și de toate condițiile, apoi, extrăgând din această populație, el „a ales din rândul lor 100 de senatori, fie că acest număr era de-ajuns, fie că numai 100 erau cei care puteau fi aleși senatori. De bună

[433] Valerius Maximus, *op. cit.*, IV, 4 rom., în *Proză narativă latină*, *ed. cit.*, p. 61 (*n. t.*).

seamă însă că au fost numiți *patres*, după cinstea care le-a fost încredințată și de aici și-au tras numele și patricienii și urmașii lor"[434].

În fața patricienilor, oamenii care descind din tata Romulus, se găsesc plebeii, oamenii din popor. Această pereche inaugurală a luptei de clasă în Occident este în perpetuă tensiune politică: pe de o parte puterea aristocratică provenită din unul singur, Romulus, care se reazemă pe religie, consultă auspiciile și întemeiază puterea politică plecând de la voința sa sprijinită pe cea a preoților – este principiul teocratic; pe de alta, cei pe care se exercită puterea, plebea, cel mai mare număr, care suportă legea primilor.

Un sistem de clientelism echilibrează această tensiune într-o dinamică politică generatoare a „Republicii" romane: cele câteva familii care dețin puterea dispun deci de magistraturi, de relații, de bani. Ele compun clanuri care asigură protecția clienților lor, cu condiția ca aceștia să se arate docili, ascultători, supuși, servili – este sensul fidelității, *fides*, promovată valoare morală majoră, iar noi înțelegem bine, din punct de vedere politic, de ce! Patronul își oferă asistența supușilor săi. Această relație de putere este ereditară.

Căsătoriile se supun, evident, acestei logici de putere, iar familiile asociază mai degrabă puteri eficiente decât singularități amoroase. La Roma, indivizii nu există; nu există decât membrii unei familii, ea însăși conduse de un *pater familias* având puteri depline asupra soției și progeniturii sale. Cetatea este condusă de magistrați, aleși de acele mari familii.

Un asemenea regim de caste nu putea dura fără ca lăsații de izbeliște ai puterii să nu se revolte într-o zi. În anul 494 înaintea erei comune, plebeii se răzvrătesc. Se adună pe

[434] Titus Livius, *op. cit.*, vol. I, I, VIII, p. 17 (*n. t.*).

una dintre cele șapte coline ale Romei, Aventinus, muntele sacru, pretinzând să dispună și ei de reprezentanții lor. Aceștia vor fi tribunii plebei. Patricianul Menenius Agrippa Lanatus este trimis pentru a negocia cu plebea sătulă de presiunea fiscală, de înrolarea care o obliga la un serviciu militar de mai mulți ani, de îndatorările fără sfârșit. Menenius Agrippa se adresează mulțimii cu aceste cuvinte: „Odinioară, spuse el, membrele trupului omenesc, întrucât îl considerau pe stomac trândav, s-au învrăjbit cu el și au refuzat să-l mai slujească. Fiindcă, în acest fel, ele însele au avut de suferit, au înțeles că stomacul, după ce primea mâncarea, o repartiza tuturor membrelor și s-au împăcat cu el. Tot așa, senatul și poporul, ca și cum ar fi un singur trup, se prăpădesc prin dezbinare, dar sunt puternice prin bună înțelegere"[435]. Aceste cuvinte au avut darul de a calma plebea care și-a obținut aleșii: tribunii plebei. Funcția lor a fost „să-i apere libertatea împotriva trufiei nobilimii"[436]. Aurelius Victor precizează că Menenius Agrippa „a murit însă într-o asemenea sărăcie, încât a ajuns să-l îngroape poporul prin adunarea a câte unui bănuț de un sfert de as, iar senatul să-i ofere pe cheltuiala statului un loc de îngropăciune"[437].

Tribunii plebei dispun de o putere sacră. Ei își pot opune vetoul tuturor magistraților. Le este de-ajuns să strige: „*Veto*", „Mă opun", pentru ca vorba lor să devină

---

[435] Pseudo-Aurelius Victor, *op. cit.*, XIII, 2-4, „Menenius Agrippa". Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv. Numerotarea cu XVIII corespunde linkului în versiunea franceză on-line (*vide* nota următoare), la care ordinea capitolelor este diferită (*n. t.*).

[436] *Ibid.*, XVIII, 6.

http://remacle.org/bloodwolf/historiens/aurelvictor/deviris1.htm

Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv. Propoziția „să-i apere libertatea împotriva trufiei nobilimii" nu apare decât în versiunea franceză citată aici (*n. t.*).

[437] *Ibid.*, XVIII, 7. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

performativă... Astfel ei pot contracara alegerile sau legile senatului. Persoana lor este inviolabilă. Le măsurăm deci puterea.

Fii ai unui tată și ai unei mame eroice, fiecare în genul său, trebuia ca Gracchii să fie și ei eroici: tatăl a fost un soț emblematic și în plus un magistrat de înaltă clasă, pretor, de două ori consul, cenzor, învingător al celtiberilor și al sarzilor la care a fost proconsul; soția sa, fiica învingătorului lui Hannibal, a fost o mamă ideală, în același timp o soție perfectă și o văduvă ireproșabilă, care i-a refuzat pe pretendenți, printre care regele Egiptului; copiii au fost tribuni ai plebei, străluciți, purtând sus culorile familiei lor materne care nu era patriciană.

Să ai o asemenea mamă nu era probabil neapărat ușor pentru cei doi frați. Plutarh relatează efectiv că ea își mustra astfel progeniturile: „Romanii o numesc pe ea soacra lui Scipio, dar n-o numesc încă mama Gracchilor"[438]. Dovadă că un copil-rege nu poate fi rege decât în copilărie și nici atunci, poate că numai pentru mama sa; și o dovadă că un copil care devine rege va fi nevoit să devină rege...

Plutarh propune un fel de viață paralelă a celor doi frați: și unul și celălalt aveau în comun curajul, înțelepciunea, generozitatea, abilitatea, retorica, bravura, simțul dreptății, moderația și măreția sufletească; dar Tiberius era blând, serios, se adresa mulțimii cu calm, fără mișcări, imobil, solicitând mila auditorului; Caius era încordat, violent, se făcea remarcat prin emfază și încerca să stârnească teama mulțimii. Tiberius avea o exprimare pură și studiată; Caius era convingător și strălucitor. Primul era simplu și sobru; al doilea, pretențios și delicat. Tiberius era reținut și calm în limbaj; Caius, iute și impetuos, coleric.

---

[438] „Tiberius Gracchus", în *Vieți paralele*, *op. cit.*, vol. V, 8, 4, p. 199; Cornelia și-a măritat unica fiică, Sempronia, cu Scipio Aemilianus, cunoscut și drept Scipio cel Tânăr (*n. t.*).

Tiberius avea nouă ani mai mult ca fratele său Caius. Era prea mult pentru a putea să acționeze politic împreună și să-și unească forțele.

*

Tiberius Gracchus l-a înlocuit foarte devreme pe tatăl său ca augur – n-avea probabil mai mult de șaptesprezece ani; atunci când este tribun militar în războiul contra Cartaginei, se arată deosebit de întreprinzător și de curajos mergând la luptă contra inamicului cu Scipio Aemilianus care, după ce a distrus orașul în anul 146 înaintea erei noastre, a devenit Scipio Africanul; pentru că arătase bravură în timpul celui de al treilea război punic, este numit chestor în anul 137; are atunci douăzeci și șapte de ani; participă la războiul din Numantia, în Spania, sub comanda generalului Mancinus; romanii sunt înfrânți în lupte în mai multe rânduri; generalul are intenția să bată în retragere în timpul nopții; spaniolii împiedică manevra și îi constrâng pe romani să se predea – ceea ce și fac; Tiberius este mandatat pentru a negocia tratatul de pace, dar senatul îi reproșează o pace rușinoasă și refuză s-o ratifice; desigur, negocierea sa a salvat douăzeci de mii de soldați romani de la moarte și câțiva sateliți ai aceleiași mulțimi, prostituate, negustori, vivandieri, dar ea a scufundat Roma în dezonoare – în Epitoma sau Periocha Cărții LV a lui Titus Livius, se poate citi: „40.000 de romani fuseseră biruiți de 4.000 de numantini"[439]. Ne imaginăm ce rană de amor-propriu a fost pentru acea mulțime de cetățeni-soldați! Întors la Roma, rușinea se năpustește peste generalul care a greșit, în timp ce Tiberius Gracchus trece drept cel care a salvat viața unui mare număr de romani; pentru că și-a pierdut stima, poporul îl trimite numai pe Mancinus, gol și cu mâinile legate la

[439] Titus Livius, *op. cit.*, vol. V, p. 294 (*n. t.*).

spate, la inamicii săi, care refuză ca un singur om să poarte răspunderea unei erori colective; dar același popor roman îl cruță pe Tiberius pentru că a salvat o mulțime de oameni modești – de atunci datează pasiunea plebei pentru Tiberius; de atunci datează și ura pe care senatul i-o va purta toată viața…

Pe când traversează Toscana pentru a ajunge în Spania, Tiberius Gracchus descoperă câmpurile părăsite de țăranii transformați în soldați de războaiele punice. Cei care i-au înlocuit pe ogoare sunt sclavi veniți din alte părți sau barbari. În vremea absenței lor, parcelele cultivabile au fost abandonate, confiscate, cultivate de alții, anexate de unii care s-au declarat proprietari. Acei declasați lipsiți de mijloace de subzistență constituie un proletariat care vine la Roma în căutare de lucru și de cetățenie.

În acea epocă, Roma este în criză: economia, demografia, moneda, cetățenia, armata sunt dezorganizate. Devalorizările depreciază banul; războaiele au provocat datorii pe care prăzile nu le acoperă; concurența pieților din țările cucerite îi îngenunchează pe comersanți; scad cheltuielile publice.

Statul face apel la particulari pentru a repune casieria pe linia de plutire. Ca restituire a acestor împrumuturi, el distribuie pământurile confiscate de la cartaginezi. Bogații cumpără ceea ce statul vinde. Se constituie mari proprietăți, în timp ce micii țărani sau ciobanii ruinați devin angajații celor bogați, alături de sclavi. Corupția, nedreptatea, abuzurile, violența sunt la ordinea zilei a celor bogați. Săracii refuză înrolarea în armată; ei încetează de a mai face prunci: Roma nu mai are nici soldați și nici înlocuire demografică…

Bogații se îmbogățesc, devin tot mai bogați și tot mai puțin numeroși; săracii sărăcesc, devin tot mai săraci și tot mai numeroși. Este principiul pauperizării care-i bucură pe

patricieni și-i deznădăjduiește pe plebei. Este și legea luptei de clasă. Este în fine cea a revoluțiilor!

În acel moment tribunii plebei iau taurul de coarne și propun legi: limitarea suprafeței pământurilor exploatabile ca și a capetelor de vite autorizate să crească pe acele parcele; obligația pentru proprietari de a angaja oameni liberi pentru a cultiva acele pământuri; penalizarea contravenienților; redistribuirea domeniilor în plus săracilor în mici loturi.

Tiberius Gracchus se prezintă la alegeri pentru a deveni tribun al plebei. Este ales în anul 133 înaintea erei noastre. Propune *lex Sempronia*, o lege permițând reorganizarea domeniului public cu confiscarea pământurilor în exces, despăgubirea proprietarilor, oricare ar fi fost modul de achiziționare a acelor bunuri, și redistribuirea lor celor săraci. Este pur și simplu o declarație de război patricienilor în favoarea plebeilor. Bănuim că senatorii, marile familii, bogații, puternicii, clasa la putere vor intra în război contra lui Tiberius Gracchus. Pentru „mai marii orașului", cum îl traduce Amyot pe Plutarh, pilula e greu de înghițit...

Tiberius Gracchus își apără legea cu un formidabil discurs: „Fiarele care își duc viața în Italia își au și ele culcușul lor și fiecare locul de culcare și ascunzișuri, în timp ce oamenii care luptă și care mor pentru Italia nu au parte decât de aer și de lumină și de nimic altceva și rătăcesc prin Italia cu copiii și femeile lor, fără casă, fără culcușuri, în timp ce comandanții lor îi mint pe soldați pe câmpurile de luptă, îndemnându-i să reziste împotriva dușmanilor pentru mormintele strămoșilor și pentru templele zeilor, pentru că nimeni nu are nici un altar străbun, nici un monument al strămoșilor din atâția romani, ci ei luptă numai pentru luxul și bogăția unor oameni bogați, și ei, care sunt numiți stăpâni ai pământului, mor, dar nu au nici măcar o brazdă"[440]. Să continuăm cu Appian în *Războaiele civile*: „Dacă e drept ca

[440] Plutarh, „Tiberius Gracchus", *op. cit.*, vol. V, 9, 3, pp. 200-201 (*n. t.*).

bunurile obștești"[441] să fie „repartizate în comun și dacă un cetățean este totdeauna mai nobil din născare decât un sclav, dacă este mai de folos un ostaș pașnic și este mai binevoitor cel ce are partea sa din avuția publică"[442]. Bine zis...

În acea lege, Tiberius promite Italiei întregi cetățenia. Mulțimea întâmpină vorbele lui Tiberius Gracchus cu entuziasm. Senatul îl mandatează pe tribunul plebei Marcus Octavius să apere interesele proprietarilor și să se opună deciziilor lui Tiberius: într-adevăr, în puterea tribunului stă și dreptul de veto și astfel să împiedice ca un proiect de lege să fie pus la vot. Appian scrie pe șleau: „Marcus Octavius [...] fiind pus la cale de către cei avuți să împiedice votarea legii"[443]. Bogații își plătesc deci un sărac pentru a le apăra interesele contra celor ale săracilor...

La senat, unde Tiberius vrea să-și facă auzită vocea, să tune și să fulgere contra acelui tribun al plebei cumpărat, este întâmpinat cu huiduieli... Războiul este declarat între Tiberius și Octavius. Despre modalitățile opoziției lor, Cassius Dio scrie: „În lupta care s-a încins, fiecare din ei căuta, în primul rând, să-și doboare rivalul, fără a se gândi la interesele patriei. În nenumărate rânduri, amândoi au comis acte de violență potrivite cu o orânduire de stat în fruntea căreia se află un tiran, nu un regim republican. În urma acestor acțiuni au avut atâtea de pătimit, de parcă s-ar fi găsit în plin război, nu în timp de pace. Cetățenii, învrăjbiți, luptau între ei fie individual, fie în grupuri subversive. Adesea se iscau bătăi însoțite de injurii, încăierări, pe care le vedeai izbucnind nu numai în diferite părți ale orașului, dar

---

[441] Appian, *Istoria Romei. Războaiele civile.* Traducere de un colectiv din cadrul catedrei de filologie clasică de la Universitatea „C. I. Parhon", revizuirea întregii lucrări de Aram Frenkian, studiu introductiv și note explicative de N. I. Barbu, București, Editura Științifică, 1957, Cartea I, XI, p. 11 (*n. t.*).

[442] Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

[443] *Ibid.*, I, XII, p. 12 (*n. t.*).

până și în Adunarea senatului și în Adunarea poporului. Drept pretext pentru aceste tulburări ei invocau legea tribuniciană; în fapt, fiecare făcea tot ce-i stătea în putință pentru a nu fi călcat în picioare de partida adversă"[444] – altfel spus: este începutul unui război civil...

Dezavuat, Tiberius Gracchus se prevalează de statutul său de tribun al plebei pentru a suspenda magistraturile și a interzice accesul la templul lui Saturn în care se găsește trezoreria publică, deci paralizează Roma. Cum reacționează patricienii? Plutarh ne informează: „După aceea, posesorii de terenuri și-au schimbat hainele în semn de doliu și s-au dus în for plin de jale și umiliți și pe ascuns îi întindeau curse lui Tiberius și au ridicat împotriva lui oameni care să-l ucidă, încât și Tiberius, ostentativ, și-a încins un pumnal pirateresc, pe care-l numesc dolon"[445] – un băț scobit prevăzut cu un vârf. Pentru a se opune proprietarilor bogați, aristocrației marilor familii, puterii patricienilor, Tiberius n-are deci decât acel mic pumnal și vorba sa.

În ziua votului, bogații confiscă urnele... Mulțimea se adună în jurul lui Tiberius. Doi consuli i se aruncă la picioare, îl iau de mână, plâng și îl imploră să renunțe. Tiberius îi întreabă ce doresc; ei vor ca el să informeze senatul; el îi solicită pe senatorii care, bineînțeles, se instalează pe pozițiile lor conservatoare. Întoarcere la punctul de plecare...

La rândul său, Tiberius îl imploră pe Octavius să consimtă la cererea mulțimii, a oamenilor nevoiași. Refuzul lui Octavius – care, pe de altă parte, este și el un proprietar bogat, căruia Tiberius îi propusese mai înainte să-i

---

[444] Cassius Dio, *Istoria Romană*. Traducere, note și indice Adelina Piatkowski, studiu introductiv Gh. Ștefan, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1973, vol. I, Fragment din Cartea XXIV, p. 152 (*n. t.*).

[445] „Tiberius Gracchus", în *Vieți paralele*, *op. cit.*, vol. V, 10, 5, p. 202 (*n. t.*).

ramburseze cu generozitate investițiile efectuate în pământurile confiscabile.

Tiberius propune o confruntare cu Octavius în fața mulțimii și recurge la vot. Afirmă că, dacă este dezavuat, va coborî imediat de la tribună pentru a redeveni un simplu cetățean. Octavius refuză.

A doua zi, Tiberius îi propune același târg, care este primit cu același refuz... În fața acelor blocaje, împuternicit cu una dintre prerogativele sale de tribun al plebei, Tiberius îl destituie pe Octavius din funcția sa. În acest scop, îi cheamă pe cetățeni să voteze. În timpul consultației, în timp ce votul este la un sufragiu de a-l da afară pe Octavius și mai rămân șaptesprezece voturi viitoare, încearcă o nouă mediere: oprește procesul electoral și îl solicită din nou pe Octavius să-și schimbe părerea. Plutarh povestește scena între Tiberius și Octavius: „Atunci Tiberius a oprit votarea și a rugat iarăși pe Octavius și l-a îmbrățișat în fața poporului și l-a rugat cu vorbele cele mai blânde să bage de seamă, să nu rămână nici el dezonorat, dar să n-arunce nici asupra lui Tiberius greutatea unei măsuri politice atât de importante și de severe. Se spune că Octavius a ascultat aceste rugăminți nu fără să fie mișcat și nu fără atenție ci că, dimpotrivă, l-au podidit lacrimile și multă vreme a rămas în tăcere. Totuși, când a văzut pe bogați și pe posesorii de pământuri, stând în picioare în jurul său, se pare că, rușinându-se și temându-se de faima rea din partea acelora, a înfruntat întreaga primejdie cu noblețe și l-a îndemnat pe Tiberius să facă ce vrea“[446]. Se reia votarea, Octavius își pierde magistratura. Tiberius îl trimite atunci pe unul dintre oamenii lui să-l caute pe Octavius pentru a-l scoate fără menajamente din scaunul său. Mulțimea se aruncă asupra lui. Bogații îi pun stavilă cu corpurile lor. Unui sclav, care îl proteja pe Octavius, i se

[446] *Ibid.*, 12, 1-2, p. 203 (*n. t.*).

crapă ochii. Tiberius coboară de la tribună și oprește bătaia. Mulțimea îl însoțește acasă purtându-l cu alai.

Legea este votată. Un triumvirat este însărcinat s-o aplice, deci să repartizeze pământurile: Tiberius, fratele său Caius și socrul lui Tiberius, Appius Claudius Pulcher. Mulțimea se întoarce pe ogoare, fericită de această lege dată în favoarea sa; între timp, bogații din oraș uneltesc o ripostă violentă. Familiile cele mai avute din Roma vor moartea tribunului plebei care este de partea celor oropsiți. Mica armă (Plutarh ne spune că era „un pumnal piratesc"...) pe care Tiberius o poartă asupra sa nu trage greu la cântar contra totalității puterii Republicii în mâinile patricienilor.

*

De unde-i vin lui Tiberius Gracchus ideile? Dacă i-am da crezare lui Plutarh, de la câțiva gânditori, retori și filozofi: îl citează pe retorul Diophanes și pe stoicul Blossius din Cumae (*ibid.*, VIII, 6). Stoicii au într-adevăr multă stimă filozofică pentru noțiunea și realitatea de justiție. Nu ca o idee pură, un concept eterat, un bibelou de vanitate sonoră greacă, ci ca un principiu destinat să producă efecte în real.

Iată de ce, privind proiectul revoluționar al Gracchilor, istoricul Florus are dreptate să scrie: „În toate aceste legi exista o aparență de dreptate. Căci ce-i mai legiuit decât ca plebea să-și recapete drepturile de la patricieni, pentru ca poporul biruitor al neamurilor, stăpânitor al lumii, să nu fie despuiat de altarele și vetrele sale? Ce-i mai echitabil decât ca poporul sărăcit să-și asigure traiul din propria visterie? Ce-i mai eficient pentru dreptul de a ajunge la o libertate egală decât ca, de vreme ce senatul conduce provinciile,

autoritatea ordinului ecvestru să se bazeze măcar pe puterea asupra instanțelor de judecată?"[447]

Dar există un „însă", căci istoricul consimte fără dificultate că echitatea și justiția constituie temelia filozofică și morală a acelei reforme a Gracchilor; totuși, ca un conservator pragmatic ce este, el consideră că acele măsuri vor costa mult trezoreria publică și că îi vor spolia pe proprietarii care constituie de asemenea o parte din popor... Să-i atragem atenția *post mortem* prietenului Florus că a nu alege plebea sub pretext că aceasta ar genera injustiții pe viitor înseamnă a opta pentru patricienii care activau injustițiile prezente! A nu-i spolia pe unii este lăudabil, cu excepția cazului când acest refuz garantează spolierea manifestă a celorlalți...

Florus opune echitatea (a cererii plebee) justiției (a cererii patriciene), tranșând în favoarea celei de-a doua contra celei dintâi. Desigur, lupta lui Tiberius este echitabilă din punct de vedere moral, dar nu este justă din punct de vedere juridic. Acest mod de a gândi presupune că morala este bună, cu condiția ca ea să n-o facă pe stăpâna, și că ordinea este mai bună decât ea, chiar dacă încalcă echitatea. O ordine patriciană injustă în locul unei echități plebee juste...

Mult mai târziu, Cicero își pune și el talentul retoric în balanță în favoarea bogaților, a proprietarilor, a puternicilor, a patricienilor, a marilor familii și, cu toate lecțiile sale perpetue de morală și de virtute, el preferă o ordine injustă unei dezordini juste, un conservatism imoral unei revoluții morale – căci Gracchii erau romani emblematici care nu se mulțumeau cu o morală ideală, perfectă atât cât evolua pe cerul Ideilor și norilor sofisticii grecești, ci voiau să incarneze

---

[447] *Causa seditionum tribunicia potestas* („Pricina răzvrătirilor – puterea tribuniciară"), în *Epitome rerum Romanarum* [Rezumat al faptelor romane], III, 14. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

în realul cel mai trivial, cel mai concret, justiția care lipsea unora din pricina injustiției celorlalți.

În materie de genealogie a gândirii etice și politice a Gracchilor, trebuie bineînțeles să evocăm de asemenea dorința lui Caius de realizare a proiectului matern de o măreție eroică, de o reputație care i-ar duce numele dincolo de secolul său, de a-și înscrie amintirea în legenda romană a marilor fapte și gesturi, apoi, în afară de toate acestea, ceea ce trage greu de asemenea în balanță, de a răzbuna memoria fratelui său – memoria și onoarea sa, moartea sa fără mormânt.

*

Să ne înapoiem la Roma. Tiberius Gracchus a devenit inamicul senatorilor, al bogaților, al puternicilor, al patricienilor; plebea îl adoră. Bineînțeles, pentru a distruge un om, trebuie să-l mânjești. Se presupune atunci că, folosind instituțiile în serviciul misiunii sale, care este de a servi și de a reprezenta plebea, este mai puțin preocupat de popor cât de puterea sa personală.

Dar Tiberius n-are nici un interes financiar personal cu această lege. Ea nu-l va îmbogăți nici pe el, nici familia sa, nici pe prietenii săi. Căci, dacă este plebeu, face parte dintr-o plebe care nu este total săracă. Dimpotrivă, inamicii săi au interese personale ca legea sa să nu treacă: ei au mult de pierdut și nimic de câștigat, dacă nu pe terenul moralei, care oricum nu le era grija, aurul făcând în majoritatea timpului casă proastă cu virtutea – sau cu civismul, la care fac apel întâția oameni dotați pentru lipsă de civism...

Senatul torpilează proiectele lui Tiberius. Acesta cere comisari pentru a putea lucra la repartizarea concretă a pământurilor la fața locului; îi sunt refuzate. Solicită un buget pentru a duce la bun sfârșit aceste operații; este lipsit

de el. Asistă neputincios la moartea unuia dintre prietenii săi, probabil prin otrăvire – în favoarea acestei teze, Plutarh relatează că „într-adevăr, când cadavrul a fost pus pe rug, a sărit în sus și o atât de mare cantitate de umori a țâșnit din el, încât s-a stins focul și, deși focul a fost din nou aprins, cadavrul totuși n-a ars până când n-a fost transferat în alt loc și, după ce au depus multă stăruință, cu greu l-a cuprins focul"[448].

La moartea regelui Pergamului, bogățiile regatului, printre care și minele de argint, revin prin testament poporului roman. Tiberius dorește ca acea mană să finanțeze aplicarea legii Sempronia, afirmând că senatul nu trebuie s-o aloce după capriciul său, ci poporul moștenitor să decidă de folosința pe care are intenția s-o facă.

I se reproșează destituirea lui Octavius și proasta folosire a drepturilor atribuite tribunului plebei. Ar fi încălcat caracterul sacru al funcției. Tiberius se explică într-o pledoarie relatată de Plutarh: „Tribunul poporului este sacru și inviolabil pentru că este consacrat poporului și pentru că stă în fruntea poporului. Dacă deci însă el se schimbă și face nedreptăți poporului și împiedică să se exercite puterea lui și îi ia dreptul de a vota el însuși, s-a dezbrăcat de onoarea pe care o avea, pentru că nu îndeplinise faptele pentru care i se atribuise acea onoare. Fără numai dacă trebuie să se îngăduie ca cineva care dărâmă Capitoliul sau dă foc șantierului naval să poată fi tribun al plebei. Și făcând acestea este desigur un tribun al plebei rău, dar dacă distruge puterea poporului, atunci nu mai este tribun. Cum nu este deci un lucru teribil, dacă un tribun al plebei poate să ducă pe un consul la închisoare, iar poporul nu va putea să ia puterea tribunului plebei, când acesta se folosește de ea împotriva aceluia care i-a dat-o?"[449]

---

[448] Plutarh, „Tiberius Gracchus", *op. cit.*, vol. V, 13, 3, p. 204 (*n. t.*).
[449] *Ibid.*, 15, 2-3, p. 206 (*n. t.*).

Departe de a nu respecta legea sau dreptul, regulile sau principiile, Tiberius se supune lor în mod scrupulos și inventează totodată mandatul imperativ care permite alegătorilor să se dezbare de alesul lor dacă acesta a greșit, fie nereprezentându-i, fie neapărându-i, fie, și mai rău, dacă a trădat și i-a înșelat pe cei care i-au acordat sufragiile lor. Tribunul plebei este vocea poporului; dacă vorbește o altă limbă decât el, ba chiar o limbă opusă lui, aceasta trebuie tăiată destituindu-l... Asta a făcut Tiberius cu Octavius.

Deocamdată, Tiberius își vede mandatul terminându-i-se; ar vrea să fie reînnoit pentru a-și duce la bun sfârșit reformele; solicită deci un al doilea. Iată-l în campanie... Printre propunerile sale: scurtarea duratei serviciului militar care cerea zece ani din viața unui om între șaptesprezece și patruzeci și cinci de ani dacă era încorporat în cavalerie și șaisprezece, dacă era în infanterie... Când se cunoaște durata de viață medie a unui om în acea vreme, cei mai frumoși ani ai vieții sunt înghițiți sub uniformă. A doua propunere: posibilitatea, pentru popor, de a face apel la judecățile publicate de magistrați. Intrăm în cadrul unei justiții într-adevăr populare. A treia propunere: suplimentarea, la senatorii care exercitau justiția, a membrilor clasei ecvestre în proporție egală, adică pur și simplu împărțirea la doi a puterii senatoriale.

La ora votului, poporul nu este prezent; alegerea se schimbă în favoarea inamicilor lui Tiberius; prietenii tribunului plebei fac o diversiune așteptând venirea potențială a alegătorilor din partidul popular; ei reușesc să amâne ședința pe a doua zi.

Preocupat de campania sa, Tiberius sosește în for și „a început, în lacrimi și umilințe, să roage poporul apoi, spunând că se teme ca nu cumva dușmanii să-i dărâme casa în timpul nopții și să-l ucidă"[450] – căci degeaba ești un soldat

[450] *Ibid.*, 16, 2, p. 207 (*n. t.*).

roman, un războinic valoros, un tribun al plebei, plângi ușor, mai ales când este vorba să iei sufragiile poporului... Tiberius a venit cu fiul său pentru a spori patosul. Are grijă să-i încredințeze poporului progenitura în caz că i se va întâmpla vreo nenorocire. Emoționați, înduioșați, convinși, suporterii vin să se instaleze lângă casa sa pentru a împiedica vreo vătămare. Dacă plânsetele erau excesive pentru Istorie, teama de a fi omorât nu era lipsită de temei.

Votul a avut loc. Plebea agricolă este la muncă pe câmp, căci este vară; plebea orășenească este solicitată de candidat și echipa sa. Patricienii încearcă prin toate mijloacele să-l reducă pe Tiberius la statutul său de simplu cetățean. Ar fi atunci ușor să se debaraseze de el din punct de vedere politic – dacă nu fizic. Ei găsesc să-i opună o subtilitate procedurală: el n-ar avea dreptul să se prezinte de două ori la rând la acea magistratură. Tiberius a pornit cu stângul. Se îmbracă în negru și își joacă din nou mâhnirea în for. Orice campanie electorală constrânge la josnicii morale, la teatru și la atitudini grotești. Este soarta oricărei alegeri să treacă prin seducere și prin obligația seducerii de a pretinde postura, dacă nu chiar impostura.

Lucrurile se prezintă prost. Sunt consultați augurii, iar veștile sunt de-a dreptul rele: puii prezicerii își resping rația; preotul scutură colivia, ei refuză să iasă; unul singur riscă să se expună afară, dar ridică aripa stângă, semn rău, întinde laba, semn bun, dar se întoarce în colivie, semn rău. Plin de teamă, tribunul plebei care plânge și tremură în fața capriciilor unor orătănii sacre, își amintește că a avut un vis, și el de rău augur: și-a văzut în acel vis minunata cască de luptă ornată umplută cu ouă de șarpe clocite de reptile. Tiberius iese de acasă, piciorul său se lovește de pragul ușii, iar degetul cel mare, tăiat, sângerează prin sandală. Face câțiva pași afară și vede în stânga sa (partea sinistră, *sinistra*, deci cea rea...) niște corbi care se bat pe acoperiș. Unul

dintre ei rostogolește o piatră de pe coama casei care îi cade la două degete de degetul său de la picior – dacă pot spune așa. Niște pui îndărătnici, niște șerpi amenințători, un deget de la picior însângerat, niște corbi certăreți, niște pietre care cad din cer – sondajele nu sunt bune...

Să citim *Vorbe și fapte memorabile* de Valerius Maximus: „În timp ce Tiberius Gracchus, în timpul mandatului său de tribun, preocupat de câștigarea bunăvoinței poporului prin acordarea unor subvenții excesive, ținea statul sub puterea sa, spunând în repetate rânduri că, după dizolvarea senatului, toate trebuiau rezolvate de plebe, senatorii, convocați în templul zeiței Fides de consulul Mucius Scaevola, dezbăteau ce ar fi fost de făcut într-o asemenea situație tulbure, toți fiind de părere să apere consulul statul cu forță armată"[451]. Mucius Scaevola a anunțat că refuză să folosească forța; s-a oferit Scipion Nasica pentru a incarna acea violență. Bineînțeles, nu-i vorba să fie apărată bogăția celor bogați și să se împiedice a se știrbi puțin sărăcia săracilor, nu este vorba despre nimic altceva decât „să apere statul", ba chiar „cu forță armată", pentru a relua expresiile lui Valerius Maximus! Când statul acoperă și protejează privilegiile, a-l apăra înseamnă a salva privilegiile. Nasica va fi omul celor bogați, brațul lor înarmat. Senatorii, bogații, patricienii, *optimates*, adică nobilimea, proprietarii, marile familii romane au decis să asasineze un tribun al plebei – pentru a salva statul și Republica, bineînțeles...

Știindu-se amenințat cu moartea, Tiberius convine cu prietenii săi că, dacă va duce mâna la cap, va fi un semn că viața sa este în primejdie și că va trebui intervenit pentru a-l salva. El sosește la Capitoliu. Un vacarm îl însoțește. În timp ce este anunțat că senatorii vor să atenteze la viața sa, el face gestul convenit. Prietenii săi pun mâna pe sulițele ușierilor pe care le rup, pentru a face din ele arme. La senat, s-a

[451] *Ibid.*, III, II, 17. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

raportat că Tiberius dusese mâna la cap și că acest gest semnifică deci clar că el cere să i se pună pe cap o diademă...

Nasica solicită consulului să fie ucis Tiberius; consulul trimite la lege și refuză să recurgă la violență; dacă fiul mai mare al Corneliei este vinovat, spune consulul, să fie condus în fața unui tribunal și judecat. Nasica decide atunci să-l ucidă pe Tiberius cu propriile sale mâini. Înaltul său statut îi deschide drum prin mulțimea care nu îndrăznește să se opună trecerii sale. Ajunge până la cel mai mare dintre Gracchi. Senatorii și adepții lor înarmați cu măciuci, bețe, cu bucăți de lemn subțiri smulse din bănci, îi lovesc pe gracchiști și aruncă din ei un mare număr din susul pantei abrupte a Capitoliului. Tiberius o ia la fugă, se împiedică de morți, cade; Publius Satureius îl lovește în cap cu un picior de bancă, Lucius Rufus îi dă lovitura de grație, izbindu-l ca un nebun: Tiberius Gracchus moare fără nici un cuvânt, fără nici un strigăt, fără nici un semn, fără nici un gest – avea douăzeci și nouă de ani.

Bogații nu s-au mulțumit să-l omoare pe tribunul plebei – ei i-au refuzat fratelui său dreptul de a-i pregăti un mormânt –, apoi l-au aruncat în apele Tibrului împreună cu adepții săi care fuseseră căutați, găsiți, torturați, chinuiți (gracchiștii erau închiși în saci umpluți cu vipere și aruncați în apă), masacrați – erau în număr de trei sute. Într-una dintre *Filipice* (VIII, IV), Cicero va justifica acest măcel afirmând că era vorba despre salvarea Republicii... A Republicii sau a bogaților, pentru care Republica era blândă?

Senatul l-a trimis pe Nasica în Asia pentru a-l scăpa de o moarte pe care plebea i-ar fi rezervat-o fără nici o îndoială. A murit, se pare, de moarte bună puțin după aceea, la Pergam. Publius Cornelius Scipio Nasica Serapio era vărul lui Tiberius Gracchus...

Plebea este mânioasă. Contrar oricărei așteptări, patricienii care văd ce război civil s-ar putea declanșa, în

timp ce *optimates* și *populares* se opun tot mai dur unii altora, aprobă cererile cândva formulate de Tiberius! Senatul propune atunci ca adunarea poporului să-și aleagă un comisar pentru a-l înlocui pe Tiberius. Atâta tărăboi pentru atât de puțin?

Repartizarea pământurilor este o adevărată bătaie de cap. În absența releveurilor topografilor, a contractelor de vânzare redactate după toate formele legale, a rigorii în stabilirea parcelelor, procesele abundă, din cauza malversațiunilor celor care vând, fac troc de terenuri, le distrug sau le modifică, schimbă o mlaștină cu un teren arabil, niște pârloage cu parcele cultivate...

Scipio Aemilianus care trebuie să rezolve aceste probleme este descoperit mort la el acasă fără răni sau motiv aparent. La căpătâiul său se găsesc tăblițele pe care trebuia să-și scrie discursul către popor. În *Războaiele civile*, Appian emite mai multe ipoteze: o crimă uneltită de Cornelia pentru a-și răzbuna fiul și a împiedica abolirea legii sale? O sinucidere din cauza incapacității de a ieși din această situație? O crimă crapuloasă efectuată de străini ignorând identitatea persoanei pe care o asasinau? O otrăvire elaborată de propria sa soție pentru că era sora Gracchilor? Nu se știe. În *Despre bărbații de seamă ai orașului Roma*, Aurelius Victor povestește că „a fost dus la groapă cu capul acoperit, ca să nu se vadă vinețeala de pe față"[452].

*

Vine atunci rândul lui Caius Gracchus, tânărul frate al lui Tiberius. Plutarh relatează o vorbă spusă de Cicero în *Despre divinație*. Într-un vis, Tiberius se adresează fratelui său cu aceste cuvinte: „De ce șovăi atâta, Caius? Nu există

[452] Pseudo-Aurelius Victor, *op. cit.*, LVIII, 10. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. l.*).

scăpare, dar una este viața noastră amândurora și una este moartea, hărăzită de destin, să pierim luptând pentru popor"[453]. Cum să spui „nu" la o vorbă venită de la un frate care ni se adresează de dincolo?

Caius efectuează un traseu politic impecabil: soldat ascultător și devotat superiorilor săi; chestor la douăzeci și opt de ani; trimis în Sardinia pentru a pacifica insula cucerită odinioară de tatăl său. Cum este apropiat de soldații săi, senatul, previzibil, caută să-l mânjească pentru a evita să vadă reapărând al doilea dintre Gracchi în treburile romane. Este acuzat că ar fi uneltit înfrângeri, că ar fi conspirat, că ar fi dus o viață destrăbălată și că s-ar fi îmbogățit – tot atâtea calomnii la care răspunde punct cu punct.

La înapoierea sa la Roma, se prezintă la funcția de tribun din partea plebeilor. Citindu-l pe Plutarh, ne imaginăm fără greutate fervoarea populară care îl însoțește în acea ocazie: „În timp ce toți oamenii cu vază i se împotriveau la fel, cu toții, la Roma a venit, ca un puhoi din Italia, o mulțime de cetățeni atât de mare, ca să ia parte la vot, încât multora le-au lipsit locuințele. Câmpul lui Marte n-a putut cuprinde o mulțime atât de mare, iar oamenii strigau de pe acoperișurile caselor și de pe țigle"[454]. Tiberius ar fi fost fericit să constate că fervoarea sa înflăcărează încă plebea. Fratele său vorbește despre el, despre execuția sa fără judecată, despre lipsa sa de mormânt, despre moartea tovarășilor săi, despre sfârșitul lor în Tibru. În august 124, Caius este ales tribun al plebei. Are treizeci de ani.

Nu este de mirare că primele sale legi sunt în favoarea poporului; el confirmă legea Sempronia care prevedea împărțirea pământurilor publice în favoarea săracilor; cere ca soldații să fie îmbrăcați nu pe cheltuiala lor, ceea ce le greva solda mizerabilă, ci pe cea a statului; interzice mobilizarea

---

[453] Plutarh, „Caius Gracchus", *op. cit.*, vol. V, 1, 4, p. 222 (*n. t.*).
[454] *Ibid.*, 3, p. 223 (*n. t.*).

tinerilor în armată înaintea vârstei de șaptesprezece ani; intervine în prețuri pentru ca și cei nevoiași să poată cumpăra grâu; acordă drept de cetate tuturor italicilor; limitează suprafețele proprietăților; înființează noi drepturi de circulație; întemeiază colonii în provincii; distribuie hrană poporului. Ni-l imaginăm pe Cicero strângându-și buzele când, vorbind despre popor, scrie în *Pentru Sestius*: „căci hrana îi era oferită din belșug, fără vreun efort"[455] – inventează un gen de venit universal... pentru plebe! Cicero cel foarte bogat și foarte puternic consideră că o asemenea măsură golește vistieria statului. După cât se vede, argumentul este vechi de când lumea...

Permițând celor săraci să mănânce, dându-le această demnitate, Caius Gracchus îndepărtează orice risc de răzvrătire, bineînțeles, dar înfăptuiește în același timp o adevărată revoluție, căci abolește sistemul clientelar, care îl supunea pe plebeu la bunul plac și la protecția patricianului. Proletarul nu mai este supus burghezului, care îi asigură rația sa redusă, ci statului, care-i asigură subzistența.

Legea cea mai revoluționară în materie instituțională, legea Calpurnia, prevede că senatorii nu mai sunt singurii stăpâni ai locului în materie de justiție: „[...] acum el alegând trei sute de cavaleri și adăugându-i la cei trei sute [senatori] a făcut judecățile comune acestor șase sute. Introducând deci el această lege, se zice că de multe lucruri s-a îngrijit cu multă străduință, dar mai ales, deoarece înaintea lui toți fruntașii poporului se obișnuiseră să aibă în vedere senatul și așa-numitul Comitium, el însuși, întorcându-se spre for, a vorbit poporului și de atunci neîncetat a făcut mereu același lucru și a produs o mare mișcare printr-o mică schimbare și întoarcere a feței și, într-un fel oarecare, a transferat puterea

[455] *Pentru Sestius*, XLVIII. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

politică de la optimați la popor, spunând că cei care vorbesc trebuie să se dea nu după senat ci după popor"[456].

La Roma, ordinul ecvestru îi grupează pe cetățenii avuți. Ei sunt oameni de afaceri, negustori, avocați, bancheri și constituie o clasă intermediară între patricieni și plebei. Aceștia sunt publicanii. Patricienii sunt aristocrați, publicanii, burghezi, plebeii, proletari. Caius propune nici mai mult nici mai puțin decât să spargă lupta de clasă între *optimates* și *populares* intercalând *equitis*, cavalerii. Appian scrie: „Cavalerii, unindu-se cu tribunii pentru promulgarea de legi și primind în schimb de la aceștia tot ce doreau, băgară în mare spaimă pe senatori. S-a ajuns astfel repede la răsturnarea puterii în stat, așa încât senatul avea numai un rang onorific, pe când puterea aparținea de fapt cavalerilor. Cu trecerea timpului, aceștia nu numai că guvernau de fapt, ci chiar îi insultau fățiș pe senatori în timpul proceselor"[457]. Caius Gracchus sfărâmă ordinea aristocratică veche: este o revoluție reușită care n-a făcut să curgă sânge... Când legea Calpurnia este votată, Caius spune că „a învins dintr-o lovitură senatul"[458]. Era adevărat; trebuia deci să se aștepte la o contrarevoluție.

Caius Gracchus se arată un om de acțiune de prim rang și în același timp o ființă preocupată de dreptate. Ține în aceeași mână etica de convingere a unui apărător al plebei și etica de responsabilitate a unui constructor. În acest scop, legiferează pe toate fronturile și mult dincolo de limitele Romei: construiește drumuri și poduri pentru a favoriza schimburile, deci comerțul și avantajele sale; stabilește un cadastru care permite impozite, deci repartiții în favoarea celor mai săraci; restituie poporului din provincia spaniolă

---

[456] Plutarh, „Caius Gracchus", *op. cit*, vol. V, 5, 2-3, p. 225 (*n. t.*).
[457] *Op. cit.*, I, 22, p. 20 (*n. t.*).
[458] *Loc. cit.* (*n. t.*).

grâul rechiziționat samavolnic, deci calmează provinciile într-un mod pașnic; întemeiază o colonie pe pământul Cartaginei, Iunonia, chiar dacă orașul punic a fost blestemat de Scipio; instalează grânare pentru a-i furniza poporului hrană; îi lovește fără milă pe patricieni făcând să se demonteze o tribună care le-ar fi permis acestora să asiste la o luptă de gladiatori dar care ar fi lipsit plebea de spectacol; însă, la sfârşitul celui de al doilea mandat al său de tribun al plebei, pierde alegerile din iulie 122 înaintea erei noastre. Invocă falsificarea rezultatelor alegerilor. Deja...

Senatul profită imediat de aceasta pentru a revoca mai multe dintre legile lui și a reveni la propriile fundamente: guvernarea pentru privilegiați în detrimentul celor mulți, asigurarea controlului marilor familii patriciene asupra poporului Romei, confiscarea puterii numai pentru afacerile sale. Colonizarea Cartaginei este oprită.

Se profilează contrarevoluția. Senatul îi cere socoteală lui Caius despre ceea ce a făcut în Africa de Nord. Adepții lui Caius sosesc înarmați la Capitoliu. Cu ocazia unei încăierări fără motiv real, ei îl ucid pe Antylius, un plebeu de altfel lictor al consulului. Caius înțelege că acest angrenaj îl va duce la moarte. Cadavrul zace pe sol și toți gracchiștii fug. Senatul decide să-l ucidă pe Caius Gracchus.

Prin urmare, Caius merge spre destinul său. Licinia, soția sa, îl ține pe copilașul lor în brațe și îi spune: „Nu te petrec, Caius, când te duci la tribună, ca mai înainte, și nici ca legiuitor, nici nu te petrec când pleci la un război glorios, unde, chiar dacă ai suferi vreun lucru omenesc, ai să-mi lași un doliu onorat. Acum însă tu te arunci ucigașilor lui Tiberius, neînarmat, frumos, pentru ca să suferi mai mult decât acționezi, dar fără să aduci nici un folos comunității. Cei răi au învins, își fac dreptate cu violență și cu sabie. Dacă fratele tău ar fi căzut la Numantia, corpul său ne-ar fi fost redat în baza unui tratat, acum însă, după cum se vede, voi

ruga vreun fluviu sau marea ca să-mi arate corpul tău păzit vreundeva. Căci de ce trebuie să ne mai încredem legilor sau zeilor după moartea lui Tiberius?"[459] El pleacă fără să spună nimic; soția sa se agață de veșmântul său; cade, apoi își pierde cunoștința. Începând din acel moment, Caius Gracchus urcă pe Golgota: se va sacrifica pentru salvarea morală a plebei. Va fi victima ispășitoare, mielul păgân.

Caius trimite un tânăr frumos cu un caduceu de pace la senat pentru a-i propune o soluție pașnică. Refuzul senatorilor care îl cheamă pe Caius. Tribunul consimte cu chemarea lor, dar nu și adepții săi, care se tem pe bună dreptate pentru viața sa. Tânărul este trimis înapoi cu aceeași cerere: ramura de măslin încoronată cu frunze pe care o poartă în mână atestă intențiile sale.

Senatorii lansează atacul. Poporul și-a schimbat atitudinea. Nu-l mai urmează pe al doilea Gracchus. Caius se refugiază în sanctuarul Dianei. Își scoate atunci pumnalul pentru a se sinucide. Doi dintre prietenii săi îl împiedică. Plutarh relatează urmarea: „Atunci se zice că, plecându-și genunchii și întinzându-și mâinile către zeiță, a rugat-o ca poporul roman să aibă o veșnică sclavie pentru acea ingratitudine și trădare, căci în mod evident cei mai mulți îl părăseau când crainicul i-a anunțat că nu vor fi pedepsiți"[460]. *Ingratitudinea* și *trădarea*, iată deci răsplata dată lui Caius de poporul pentru care el și fratele său au făcut atâta...

Au avut vreun sens acțiunile sale? Pentru istorie și morală, măreția luptei și frumusețea gestului, justețea și justiția angajamentului, temeinicia cauzei plebei, în pofida ei: sunt sigur că da; pentru popor de asemenea, orice ar fi putut face el din acele cadouri pe care cei doi Gracchi i le oferiseră cu prețul însuși al întregii lor vieți și morți. Dar trădarea și

---

[459] Plutarh, „Caius Gracchus", *op. cit.*, vol. V, 15, p. 233 (*n. t.*).
[460] *Ibid.*, 16, 3, p. 234 (*n. t.*).

ingratitudinea de care vorbește Plutarh sunt o concluzie amară...

Singur, părăsit de plebe, abandonat de prietenii care fug cu adepții *optimates* pe urme, Caius Gracchus se sinucide. Cel puțin, îl solicită pe sclavul său Philocrates căruia îi cere să-i dea lovitura fatală. Unii, Valerius Maximus (*Vorbe și fapte memorabile*, VI, VIII, 3[461]) pentru a nu-l numi decât pe el, consideră că acea incapacitate de a-și curma viața el însuși nu era spre onoarea sa. Dar măreția nu stă în faptul de a-ți da tu însuți lovitura, ci în cel de a fi decis că lovitură fatală va fi dată, puțin contează mâna care ține pumnalul, numai să fie îndreptată de cel în care se înfige lama. Caius a fost mare dacă n-a fost aici eroic. Dar eroismul a fost pentru sclavul care, plebeu, l-a ucis pe stăpânul său apoi, în același elan, și-a curmat viața pe cadavrul său. Un asemenea gest venit de la un plebeu justifica autoritatea fraților Gracchi.

Istoria ar putea să se oprească aici, ea purtând destule suferințe și abjecții – ingratitudinea și trădarea jucând un rol prea frecvent în acest caz... Dar ea continuă tot în același spirit...

Capul lui Caius Gracchus fusese într-adevăr scos la mezat. El a fost deci tăiat de cuțitul unui fost prieten al lui Caius: Lucius Septimuleius a efectuat treaba, apoi și-a înfipt trofeul în vârful unei lăncii și l-a purtat prin Roma – un asemenea gest era făcut să dureze... Consulul Opimius anunțase: cine îi va aduce capul tribunului plebei va fi plătit în tot atâta aur cât cântărea capul. Să-l citim pe Plutarh: „Se spune că aducându-se o balanță și fiind pus în balanță, a cântărit șaptesprezece libre și jumătate. Iar Septimuleius și în această împrejurare a fost rău și nelegiuit, căci scoțându-i creierul, a umplut capul cu plumb"[462].

---

[461] *Vide* nota 184 (*n. t.*).

[462] „Caius Gracchus", *op. cit.*, vol. V, 17, 3, p. 235 (*n. t.*).

Fideli metodelor lor, patricienii au trecut prin tăișul sabiei trei mii de adepți ai celui de al doilea Gracchus. Apoi au aruncat cadavrele în Tibru, cum procedaseră, să ne amintim, și cu Tiberius. Zestrea văduvei lui Caius a fost și ea confiscată. Patricienii i-au interzis să poarte doliu, ei și tuturor soțiilor combatanților; le-au vândut bunurile, iar sumele au fost transferate în trezoreria publică; l-au căutat pe tânărul venit să le propună pacea cu caduceul pentru a-l executa conștiincios; au avut chiar cinismul de a ridica apoi o clădire pentru a sărbători masacrul și a o închina... Concordiei! Plebei din toate țările, uniți-vă!

Intermediul 7

Blândețea cinică a lui Lucian

Lucian din Samosata, astăzi Samsat în Turcia, inventează ideea că, la drept vorbind, a filozofa înseamnă a ridiculiza filozofia. Nu în absolut, tot timpul, orice ar face și ar spune, ci când își propune sarcini imposibil de realizat și când îl pune pe filozof în situația de a fi bufonul propriei sale discipline.

El pleacă de la principiul că nimeni nu este obligat să adopte modul de viață al cinicilor, al stoicilor, al pironienilor sau al epicureicilor, ci că, după ce ai optat pentru Cynósarghes în locul Porticului sau al Grădinii, se cuvine să trăiești după ordinea pe care ți-ai ales-o. Problemă de coerență, de congruență, de credibilitate...

Profesorilor și cercetătorilor, universitarilor și doctorilor cărora nimic nu le place mai mult decât să-i aranjeze în sertarele unei mobile frumoase pe filozofii etichetați le este greu cu el. Este sofist? Nu, nu cere să fie plătit. Este platonician? Nu, nu se mulțumește cu vorbe goale și nici cu idei frumoase. Este aristotelician? Nu, nu există la el nici o urmă de enciclopedie. Este stoic? Nu, nu-și propune să înghită un cărbune aprins fără să clipească. Este epicureic? Nu, dacă-i vorba să fie discipolul unei școli; da, dacă-i vorba să găsească plăcere în micile fericiri simple și modeste pe care le oferă uneori viața. Este pitagoreic? Nu, nu se lipsește de carne și de bobi, nu se îmbracă în in și nu crede că, poate, strămoșul său o fi fost un șacal. Este sceptic? Nu, îndoiala nu face parte dintre certitudinile sale. Este cinic? Nu, dacă trebuie să adere la principiile Cynósarghes, dar fără discuție în această direcție trebuie să căutăm haina care i se potrivește cel mai bine.

Nu sunt în viața sa extravaganțe ca ale lui Diogene sau ca ale discipolilor săi: nu se masturbează în agora, nu se pârțâie în public, nu călărește femei pe stradă, nu-și tratează discipolii cu lovituri de băț, nu trăiește într-o amforă, nu-l insultă pe împărat, nu arborează mantaua jegoasă ca pe un semn vanitos al umilinței sale, nu jumulește pui pentru a arăta că Platon greșește când definește omul drept un biped fără pene, nu cere lecții de înțelepciune peștelui care se masturbează, nu consumă carne umană, n-a cerut să-i fie dat cadavrul la câini și la păsările de pradă.

Dar el împarte cu cinicii franchețea simplă și gustul pentru adevăr, refuzul concesiilor și ironia nestăvilită, umorul usturător și linia clară a moralistului – nu a celui care face morală, ci a celui care a sondat inima oamenilor și relatează murdăria din ea…

Iată de ce, prin ce și cum este filozof. Nu ca omul unei secte, ca discipol al unui profesor, ca devotat al unei cauze, ci ca partizan care, ca Diogene și Aristip, a aflat de la Socrate că sarcina filozofului este, pentru a utiliza o formulă a lui Nietzsche, „a dăuna prostiei"[463].

N-a dus o viață filozofică, pentru că a văzut prea bine câți filozofi aderenți erau departe de a duce una… A râs de acele sisteme frumoase cu idei frumoase și cu mari și generoase proiecte predate de oameni care își spuneau filozofi, dar care duceau o viață la antipozii a ceea ce profesau. A fost un spectator al sectanților și a conchis că orice școală este o închisoare, că filozofia nu poate fi nici dogmă și nici catehism, ci o artă de a râde de atitudini și prefăcătorii, de mituri și fabule, de legende și ficțiuni, de zei și religii.

---

[463] Friedrich Nietzsche, *Știința voioasă* (*„La Gaya scienza"*). Traducere Liana Micescu, traducerea versurilor Simion Dănilă, București, Editura Humanitas, 1983, aforismul 328, p. 195 (*n. t.*).

Lucian s-a născut probabil sirian în secolul al II-lea al erei comune. Și-a păstrat toată viața un accent care l-a desemnat așa. Familia sa, modestă, a putut totuși să-i ofere mijloacele unei ascensiuni sociale. Pe la paisprezece ani, părinții săi îl hărăzesc profesiunii de sculptor. Va putea învăța meseria de la unchiul său din partea mamei și astfel își va câștiga rapid existența. În prima zi, Lucian sparge accidental o placă de marmură și fuge pentru a evita represaliile. Se întoarce la părinții săi, tatăl său îl consolează. Merge să se culce.

În somn, visează că două femei își dispută destinul său: una, Sculptura, pare aspră și murdară, cealaltă, Educația, îi apare elegantă și foarte bine îmbrăcată. Urmează un schimb de argumente între cele două femei care doresc să obțină sufragiul adormitului. Educația se arată cea mai convingătoare. Lucian intră atunci în cariera intelectuală și întoarce spatele destinului care voise pentru el o profesiune manuală.

Pleacă în Ionia pentru a se forma în retorică la școala sofiștilor în care se învață arta de a vorbi, o artă cu care poți să-ți faci o carieră politică, dar și să-ți descoperi o vocație pentru filozofie. La început, disciplinele nu sunt prea separate.

Deocamdată, formația sa îl conduce spre meseria de avocat. Are cam douăzeci și opt de ani și nu strălucește în mod deosebit la pretoriu. Orașul Antiohia în care își exercită meseria este în epocă un centru cultural important în care se întâlnesc păgânii și creștinii. Vechea lume care nu știe că va fi în curând caducă trăiește alături de noua lume care ignoră că ea va fi viitorul.

Probabil că dreptul îi displăcea mai mult decât arta de a vorbi, căci, abandonându-și meseria, Lucian n-o rupe cu autoritatea cuvântului. Ține efectiv conferințe. Călătorește atunci în Galia cisalpină și în Italia. Își face o frumoasă

reputație și câștigă bani. În Galia, obține o catedră municipală bine plătită în care predă retorica. Arta sa oratorică este sobră și subliniază a „doua sofistică" – un aticism moderat contra exceselor asianismului.

După cum scrie el în *Nigrinos sau despre cum trebuie să fie un filozof*, îl întâlnește la Roma pe filozoful platonician Nigrinos. La un medic de ochi, spune el. Să ne amintim că anecdota nu este neapărat adevărată din punct de vedere istoric, dar că este adevărată din punct de vedere alegoric și simbolic. Trebuie să înțelegem din această întâlnire, care n-a avut neapărat loc la un autentic medic de ochi, că Lucian era afectat de o patologie metaforică împiedicându-l să vadă ceea ce era de văzut și că întâlnirea i-a deschis ochii despre ce și cum trebuie văzut! Și-a desfăcut pleoapele…

Ce a produs această convertire? Nigrinos i-a vorbit despre cele de care trebuie să te eliberezi pentru a ajunge la fericire: onorurile, banii, puterea, luxul, moliciunea. El îi prezintă Grecia ca locul virtuții și vieții cinstite, al coincidenței între cuvinte și acte; copleșește în schimb cu dispreț Roma, pe care o descrie ca locul viciilor, al corupției, al calomniei, al orgoliului, al festinurilor, al adulației interesate, al asasinatelor și al falsei prietenii.

Lucian se instalează atunci la Atena pe care o admiră pentru viața intelectuală. Pune astfel capăt vieții sale trecute și intră în filozofie. Petrece acolo vreo douăzeci de ani.

În anul 165, la Olimpia, asistă la sinuciderea filozofului Peregrinos din Parion. Consacră un dialog acelui eveniment. Peregrinos decisese să facă din sinuciderea sa un spectacol: alege momentul jocurilor olimpice pentru a se arunca într-un rug pregătit în acest scop. Lucian râde de pretenția de a-ți pune în scenă propria persoană a acestui om care a fost păgân, apoi creștin, apoi cinic, apoi nimic, ba chiar ceva care se înrudește cu brahmanismul…

Dacă nu-i place Peregrinos pentru atitudinile sale, în schimb îl apreciază pe filozoful cinic Demonax căruia îi consacră un dialog, „Viața lui Demonax", în care biografia eroului său seamănă prin mai multe trăsături cu o autobiografie.

Demonax este un cipriot de mare familie care a urmat diverse școli fără să se oprească vreodată la una singură. A disprețuit bunurile considerate dezirabile de către vulg și a îndrăgit libertatea mai mult ca orice; a fost sincer și drept, pur în moravuri și ireproșabil în purtare, cultivat și bun orator, sănătos la corp și la suflet, dotat cu o rațiune puternică. Părea a fi un discipol al lui Socrate; de fapt era mai mult al lui Diogene, fără a adopta totuși comportamentul extravagant al acestuia și nici a se face remarcat prin excentricități. La fel, el n-a avut orgoliul prost plasat care-l însoțește atât de des pe cinicul emblematic.

Spre deosebire de Diogene care-i lovea pe cei ce doreau să-i fie discipoli, Demonax era binevoitor față de interlocutorii săi. Îl caracteriza blândețea cinică. Înțelesese că a afecta o postură, fie ca Peregrinos care își dă foc sau ca Diogene care ține ca mantaua să-i fie găurită, înseamnă a fi încă prizonierul aparențelor.

Lucian din Samosata actualizează deci două raporturi cu filozofia care traversează istoria filozofiei. Ea îi opune pe cei care, ca Nigrinos, se joacă de-a filozofia și care, din cauza jocului, nu sunt filozofi, celor care, ca Demonax, nu cred necesar să pară filozofi când trebuie să fie și, din această cauză, sunt filozofi cu adevărat.

Din constelația cinică, tradiția a reținut punerile în scenă excentrice, masturbarea în piața publică, viața într-un butoi, copulația pe străzi și insulta la adresa lui Alexandru, dar era uneori în detrimentul unei gândiri trăite real și în profitul unui teatru spectaculos. Tot așa cum adevăratul dandysm economisește postura și afectarea pentru a se

cantona într-un dandysm al existenței și nu al aparenței, la fel adevăratul cinism, cel al lui Demonax ca și cel al lui Lucian, constă într-un cinism al existenței și nu al aparenței. Cel care nu pare a fi este cel mai mult, în timp ce acel care pare a fi este cel mai puțin. Acest cinism blând este de o radicalitate mai mare, pentru că face mai puțin zgomot, evită tumultul și gălăgia, dar forează adânc pentru a depune acolo încărcătura râsului care pulverizează.

Nimeni nu l-a văzut niciodată pe Demonax mânios, strigând, înjurând, insultând, înfruntând, agresând. Mustra viciile vicioșilor, dar îi ierta în secunda următoare. Considera că, asemenea medicului care îngrijește o boală fără a se enerva contra bolnavului, tot așa filozoful trebuie să vindece sufletul bolnav fără a împovăra persoana atinsă. Îi readucea la rațiune pe oamenii avuți, fără ură și dispreț. Nu exista la el nici desconsiderare și nici aroganță. Iubea pacea, calmul, moderația.

Prietenia fiind pentru el cel mai mare bine, singurele lucruri care-l puteau afecta și-i cauzau supărare erau boala sau moartea prietenilor săi. N-avea prietenia selectivă și îngustă, ci o oferea unui mare număr de semeni, considerând că numai irecuperabilii trebuie îndepărtați.

Ca numeroși filozofi cărora le plăcea mai mult libertatea decât ascultarea, a trebuit să înfrunte procese de ateism. I se reproșa că nu face sacrificii și că nu este inițiat în nici unul dintre cultele care bântuiau pe vremea sa. Și-a apărat poziția cu elocință și severitate. A reușit să-și salveze capul.

Nu suporta ca filozofii să nu fie la înălțimea învățăturilor lor – adică plasa disciplina la nivel înalt, pretinzând ca teoria să fie urmată de o practică existențială. Cum să nu găsim în această teză matricea blândei gândiri cinice și ironice a lui Lucian?

Celor care se îndoiesc că Lucian din Samosata a fost altceva decât un satiric, un comic, un ironic, un umorist, un pamfletar, li se poate răspunde că a critica filozofii pentru că nu sunt filozofi este de-ajuns ca să întemeieze o filozofie: cea care pretinde să nu te amuzi cu ea, ci s-o onorezi.

În „Filozofii la mezat", el își bate joc de un epicureic amator de dulciuri, în timp ce laudă meritele austerității și sobrietății alimentare ale înțeleptului invitat de a se mulțumi cu pâine și apă și cu nimic altceva; își râde de un stoic trist și prost ras preocupat de ceea ce depinde de el și care, într-un limbaj abscons și formal, strălucește în silogisme cu care îl transformă pe cumpărătorul său potențial în piatră și pe care îl retransformă în om; îl ridiculizează pe scepticul care nu știe nimic despre nimic, dar care este sigur și convins că nu știe nimic. Lucian opune acestor filozofi care se joacă de-a existența bunul simț al oamenilor din popor, „vieți de oameni nepricepuți, de meșteșugari și de oameni de rând"[464].

Reîncepe în „Ospățul lui Alciphron" unde se vede un stoic sforăind sub efectul vârstei și al îngrășatului; un epicureic care o strânge amoros pe cântăreața de la liră; un pitagoreic care fredonează versurile profesorului; un cinic care încearcă s-o violeze pe cântăreață. În altă parte din opera sa, filozofii iau somptuoase dineuri în oraș, se bat pe străzile cetății, frecventează lupanarele, cer să li se plătească lecțiile.

Într-o perioadă decadentă ca a sa, practica filozofică este de asemenea decadentă... Cum ar putea disciplina să evite prăbușirea lucrurilor din epocă? Stoicii nu sunt sau nu mai sunt filozofi, ca și epicureicii, sofiștii, scepticii sau, mai rău, este o opțiune filozofică. Metafilozofia este una dintre modalitățile filozofiei.

---

[464] „Filozofii la mezat", în Lucian din Samosata, *Scrieri alese*. Traducere și note de Radu Hâncu. Introducere de Petru Creția, București, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, 1959, p. 114 (*n. t.*).

Există o filozofie pozitivă a lui Lucian, în faptul că are drept tropism demascarea imposturilor și a impostorilor, a șarlatanilor și a vânzătorilor de iluzii. În „Cum trebuie scrisă istoria", el îi biciuiește pe istoricii mai puțin preocupați de fapte și de adevăr, pe care le falsifică uneori, pentru a fi pe placul celor puternici.

Îi atacă de asemenea pe oratorii atenți doar să facă discursuri frumoase într-un mod formal, fără a da atenție la ceea ce spun. Aceștia disprețuiesc și ei adevărul și nu scontează decât pe eficacitatea oratorică.

Îi blamează și pe filozofii atinși de același rău. Cei pentru care filozofia este o joacă de copii care permite exhibarea narcisistă a contorsiunilor retorice, a perorațiilor obscure, a bufoneriilor sofistice, a dezinformărilor, precum magicienii care scot iepuri conceptuali din pălării găurite.

Îl găsim în fine, bineînțeles, critic al religiilor, al cultelor, al superstițiilor. Neagă providența. Nu cruță nimic: magie, teozofie, misticism, demonologie, culte cu mistere, sincretism, dar și creștinism. Atacă sacrificiile din liturghia păgână, credințele în viața de dincolo, practicile funerare obișnuite, vindecările supranaturale, credința în miracole.

Îl vedem criticând minciuna și mincinoșii în „Amantul înșelător sau Incredulul", dar și, în această ordine de idei, pe cei care anunță minuni și rostesc oracole, apoi profită de credulitatea adulților comportându-se ca niște copii.

În „Alexandru sau profetul mincinos", el pune în scenă un șarlatan care folosește magia pentru a abuza de credulitatea oamenilor și a le sustrage bani. Alexandru pregătește obiecte destinate să-i facă să creadă că dispune de puteri supranaturale. Le ascunde, se preface că le descoperă și trece drept dotat cu puteri extraordinare. Lumea vine de departe pentru a-l vedea, el organizează un cult al persoanei sale, se îmbogățește: „[...] cetatea se umplu de oameni care își pierduseră mințile și simțirea, de nici nu mai păreau că-s

oameni ce se hrănesc cu pâine, ci niște biete oi, de care nu se deosebeau decât prin înfățișare"[465]. Lucian afirmă că ar fi trebuit un Democrit, un Metrodor sau un Epicur pentru a demonta aceste escrocherii și a-l înfunda pe impostor. Nu și-a ales la întâmplare filozofii.

Lucian i-a cunoscut pe creștini. Le ridiculizează și lor secta: este o prostie ca multe altele. Suntem în secolul al II-lea a ceea ce va deveni era creștină și nu-și poate imagina că acea sectă care, deocamdată, își manifestă ostilitatea față de Roma, va ajunge o religie care se va bucura să dispună într-o zi, prin Constantin, de autoritatea imperială. O găsește atunci inofensivă...

Celsus, care i-a fost prieten, a scris *Contra creștinilor* de o violentă eficacitate: el spune despre Isus că a fost o ficțiune elaborată plecând de la un personaj istoric șef de sectă; el adaugă că morala creștină este un colaj de principii din înțelepciunea păgână; el afirmă că seduce pe cei săraci cu duhul, pe inculți, pe neciopliți; atrage atenția cititorului asupra faptului că acești creștini sunt un ferment de distrugere a Imperiului prin refuzul lor de a subscrie la religia civică imperială; a văzut de asemenea că ei dispuneau de mijloace de a face să cadă puterea sau de a o limita. Cartea sa a fost distrusă. Dar creștinul Origen, care l-a citat atât de mult într-o lucrare destinată să-l critice (*Contra lui Celsus*), a salvat paradoxal aproape totalitatea lucrării...

Pe la șaizeci de ani, infirm, sărac, Lucian acceptă un post important în administrația Egiptului – nu fără a fi biciuit odinioară acest mod de a proceda într-un dialog intitulat „Despre cei ce sunt în solda celor mari"... Întoarce loviturile celor care îi înapoiază argumentul că este în serviciul statului și nu al unui particular bogat. Va mai lucra acolo vreo cinci ani.

[465] „Alexandru sau profetul mincinos", *ibid.*, 15, p. 515 (*n. t.*).

Pe la anul 175, se întoarce la Atena și își reia activitatea de conferențiar itinerant. Deși se prezintă îndurerat de ani, îl descoperim tată de familie – cu un băiat.

Nu știm nici cum și nici când a murit. Se spune că a fost devorat de câini – dar și aici anecdota informează că ar fi pierit suportându-și consecințele faptelor sale: un cinic mâncat de câini, animalele sectei, iată ce frumos miroase conștiința profesională. N-ar mai fi lipsit decât ingerarea unei caracatițe pe jumătate fierte pentru a desăvârși tabloul cinicului blând…

Dacă ar fi s-o spunem într-un vocabular modern, Lucian se dovedește un raționalist care nu subscrie la nici o ficțiune implicând arierlumi – ceea ce i-a determinat pe niște universitari să spună că gândirea sa teologică era săracă. Ea nu poate fi săracă de vreme ce nu există. Lucian râde de cei care au nevoie de fabule pentru a exista – asta nu înseamnă o gândire săracă, ci una puternică…

Contra lui Heraclit care plânge, Lucian din Samosata a hotărît să-l aleagă pe Democrit care râde. Această opoziție structurează două viziuni despre lume și două moduri de a o ocupa: unul care te invită să alegi umorul și ironia, gluma și zeflemeaua, batjocorirea și bătaia de joc pentru a răspunde tragicului lumii; celălalt care îi preferă jalea, plânsul, geamătul. Dar vorba de duh merge mai departe decât vorba serioasă.

În vremea sa decadentă, cinismul blând al lui Lucian din Samosata descompune mai bine himerele și ficțiunile, legendele și miturile, fabulele și istorioarele pentru copii decât platonismul care le hrănește, în toate epocile, ca pe tot atâtea plante veninoase. Lucian a fost un soare negru într-o lume care se întuneca.

3

A REFLECTA

Oglinda lui Sextius Patris

Cum să te gândești în lume?

În reflecția sa despre mijloacele de a nu ceda mâniei pentru a rămâne stăpân pe sine, Seneca relatează o anecdotă privindu-l pe Sextius:

„1. după trecerea zilei, retrăgându-se pentru odihna de noapte, își întreba sufletul: « Ce obicei rău ți-ai vindecat astăzi? Cărui defect i-ai opus rezistență? În ce privință ești mai bun? » 2. Va înceta și va fi mai cumpătată acea mânie care va ști că trebuie să vină zilnic în fața unui judecător. Prin urmare, este ceva mai frumos decât această obișnuință de a cerceta ziua întreagă? Ce somn bun este acela care urmează după cercetarea de sine! Cât este de liniștit, de adânc și de liber, când sufletul a fost fie lăudat, fie avertizat, și, ca un observator de sine și un cenzor secret, și-a aflat propriile obiceiuri! 3. Mă folosesc de această posibilitate și îmi susțin cauza în fața mea zilnic. După ce mi-a fost luată dinainte lampa, iar soția mea, care de mult îmi știe obiceiul, a tăcut, îmi cercetez întreaga zi și îmi măsor din nou faptele și vorbele: nu îmi ascund nimic de mine, nu trec peste nimic. De ce să mă tem de greșelile mele, când aș putea spune: « Ai grijă să nu mai faci asta, acum te iert. În acea discuție ai vorbit prea înverșunat: pe viitor nu te mai întâlni cu oameni nepricepuți. Nu vor să învețe cei care nu au învățat niciodată. L-ai mustrat pe acel om cu mai multă libertate decât trebuia și astfel nu l-ai corectat, ci l-ai jignit: pe viitor ia seama nu doar să fie adevărat ce spui, ci și dacă acel căruia i-l spui poate suporta adevărul. Un om de calitate se bucură să fie

mustrat, toți oamenii răi suportă greu un conducător»"[466]. Frumos text...

Ar fi multe de spus despre această pagină foarte densă din punct de vedere existențial: când mânia ne posedă, noi nu ne mai stăpânim, dar un filozof, care în plus este și un înțelept, vrea mai mult ca orice să se stăpânească, deci el nu se mânie; el nu trebuie să pună prea multă ardoare în discuție, pentru că aceasta îl întărâtă pe interlocutorul pe care, prin urmare, nu-l mai poate convinge; trebuie să se asigure că adevărul este exact așa când încerci să-l faci să triumfe; dar, mai ales, să înțeleagă că unii pot fi schimbați pe când alții, nu, pentru că au o fire morală slabă.

Dar ceea ce reținem din această pagină este detaliul dat de Seneca despre acea practică filozofică pe care convenim s-o numim „examen de conștiință[467]". În întunericul camerei, când soția sa tace, mi-l imaginez pe filozof *reflectând*, altfel spus, în sensul etimologic, îndoindu-se de el, revenind, aplecându-se, privindu-se, nu pentru a se plăcea și a se bucura de sine, ca Narcis sărutând oglinda apei pentru că se găsește atât de frumos și, din această cauză, înecându-se în ea, nu, ci pentru a se cunoaște și a se ameliora, ca un filozof care încearcă să devină înțelept.

Această *intro-specție* trimite, tot după etimologie – a intra în tine pentru a te privi acolo –, la utilizarea oglinzii. Câteva dintre aceste obiecte trăiesc în literatura română și servesc la

---

[466] *De ira*, *op. cit.*, Cartea a treia, 36, 1-3, pp. 172-173 (*n. t.*).

[467] În materie de filozofie antică, vulgata asociază această expresie ca și cea de „exercițiu spiritual" lui Pierre Hadot; dar ea se găsește *încă din 1865* la Constant Martha (1820-1895), atunci profesor suplinitor la Facultatea de Litere din Paris, în *Moraliștii sub Imperiul roman*, Paris, Hachette, 1865, p. 137: „Examenul de conștiință [*sic*] nu era un obicei nou: de multă vreme filozofia recomanda acest exercițiu spiritual [*sic*], care pare să nu fi fost practicat cu fervoare decât sub Imperiul roman". Constant Martha va deveni membru al Academiei de științe morale și politice și profesor la Collège de France. Pierre Hadot pare să nu-l citeze nicăieri (*n. a.*).

educația morală a sinelui: astfel, într-o fabulă de Fedru intitulată „Fratele și sora" (III, VIII), fabulistul pune în scenă o fată foarte urâtă și un băiat foarte drăguț care, punând mâna pe oglinda mamei lor, se privesc în ea; urâta se găsește urâtă, iar frumosul, frumos; nefericita, bineînțeles, se supără, recurge la tatăl său, încearcă să-l defăimeze pe fratele său pentru că a atins un obiect feminin; tatăl îi ia pe cei doi copii ai săi în brațe și îi invită să folosească înțelept oglinda: pentru cel frumos, cu scopul ca viciul să nu-l facă urât; pentru cea urâtă, în speranța că se va înfrumuseța cu un caracter virtuos.

Găsim un alt exemplu într-o piesă de Plaut intitulată „Epidicus":

„N-ar trebui oglinda s-o folosească omul
Doar ca să-și vadă chipul și-nfățișarea-n ea,
Ci ca să-și mai privească și-n suflet uneori;
(Să deie socoteală de-nțelepciunea lui)
Și, bine cercetându-l, să cugete la viața
Pe care-odinioară, în tinerețe, -a dus-o,
Socot că asta poate să-i fie de folos"[468].

Sau la colegul său de literatură, Terențiu, în comedia „Frații" (Adelphoe), care scrie despre un personaj:

„Pe cât mă duce mintea și-i pot mustrului;
Și-i pun, ca-ntr-o oglindă, în oale să se uite,
Și-i tot învăț, Demea, și le aduc aminte"[469].

[468] Titus Maccius Plautus, „Epidicus", în *Teatru*. În românește din limba latină de Nicolae Teică, București, Editura Minerva, Biblioteca pentru toți, 1972, vol. III, scena III, p. 284 (*n. t.*).

[469] Terentius Afer Publius, *Teatru. Frații*. În românește din limba latină de Nicolae Teică, București, Editura Minerva, 1976, vol. II, actul III, scena IV, p. 231 (*n. t.*).

Există un lung elogiu al oglinzii în *Apologia* pe care Apuleius o consacră apărării propriei sale persoane în timp ce înfrunta multe acuzații – printre care aceea de a avea o oglindă și de a se privi în ea cu plăcere! Să trecem peste detaliu și să reținem acest citat care permite să datăm folosirea oglinzii filozofice la Socrate – înaintea unei genealogii încă și mai vechi: „Cu toate acestea, înțeleptul Socrate, după cum se spune, cel dintâi lucru pe care îl recomanda discipolilor săi era să se privească în oglindă cât mai des; ideea este că, acel ce e mulțumit de cum arată să nu-și compromită avantajele trupești prin rele apucături și, tot astfel, cel ce se crede mai puțin avantajat // de înfățișarea exterioară să se dedice unui studiu serios pentru a-și ascunde urâțenia sub un caracter frumos. Așadar, cel mai înțelept dintre toți oamenii face din oglindă un real profesor de morală!"[470] – unde descoperim în același timp sursa lui Fedru.

Oglinda „sfătuitoare de morală", iată o idee care există din vremea grecilor și îndeosebi a pitagoreicilor. Găsim efectiv această invitație clară în „Versurile de aur", un manual destinat discipolilor lui Pitagora:

„Dulcele somn, nu-l lăsa să-ți alunece lin pe sub gene,
Fără să-ți pleci înc-odată un gând către faptele zilei"[471].

„Nu lăsa somnul să-ți cuprindă ochii, fără să fi examinat mai întâi de trei ori acțiunile de peste zi:

« În ce am greșit? Ce am făcut bine?
Ce datorie nu mi-am îndeplinit? »

---

[470] Lucius Apuleius, *Apologia (Despre magie). Despre doctrina lui Platon* (*cartea a III-a*). Traducere, note, comentarii și îngrijire de ediție Maria Genescu, București, Editura Herald, 2016, XV, 4-7, pp. 93-94 (*n. t.*).

[471] „Versurile de aur pitagoreice", în *Antologie lirică greacă*, *op. cit.*, p. 239 (*n. t.*).

Începând cu primul lucru, examinează-ți acțiunile; apoi, reproșează-ți răul și bucură-te pentru binele făcut"
(versurile 40-44).

Înainte de stoicismul roman, acest exercițiu este deci pitagoreic – probabil chiar înaintea lui Pitagora trebuie să căutăm o sursă orientală la această practică existențială. Știm că filozoful presocratic a efectuat un lung voiaj în Orient – Egipt, Fenicia, Caldeea – în cursul căruia s-a impregnat cu idei care vor deveni greco-latine apoi europene.

Dar lui Marcus Terentius Varro îi datorăm o etimologie interesantă. Citim în *Despre limba latină*: „Cuvântul spectare « a privi atent » vine de la străvechiul <specio « a privi »>, de care s-a folosit și Ennius: « după ce oaspetele v-a privit »; <verbul specio> i-a deosebit în luarea auspiciilor pe cei ce au *spectio* « dreptul de a lua auspicii » de cei ce nu au; încă și acum augurii, în interpretarea prevestirilor rostesc formula *avem specere*, « să se privească pasărea ». Limbajul comun păstrează și acum verbe compuse cu preverbe de la *specio*, precum: *aspicio* « privesc la », *conspicio* « privesc în jur », *respicio* « privesc în urmă », *suspicio* « privesc în sus », *despicio* « privesc în jos » și altele; în această categorie este și *expecto*, care înseamnă doresc să văd. <Din specio> provin și: *speculor* « privesc în toate părțile », *speculum* « oglindă », fiindcă în ea ne privim chipul, *specula* <loc> de unde privim, *speculator* cel pe care-l trimitem înainte spre a privi atent ceea ce vrem. De aici vine și *specillum* « sondă », cu ajutorul căreia ne ungem ochii cu care privim"[472]. Fiecare poate termina lista și înțelege că a specula provine de asemenea din această familie de cuvinte.

A privi în oglindă înseamnă deci a *specula*, ceea ce limba franceză redă bine prin cuvântul cu dublu sens: a

[472] Marcus Terentius Varro, *De lingua latina*, VI, VIII, 82. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

reflecta. Există într-adevăr o accepțiune optică pentru a desemna capacitatea de a trimite o imagine cu instrumentul în discuție; dar de asemenea o definiție filozofică provenind din această etimologie și presupunând că, ajutați de această operație de flexiune asupra sa, se obține o perspectivă asupra sinelui care este și o imagine a sinelui, plecând de la care o lucrare existențială este posibilă.

Așa cum s-a întâmplat de mai multe ori, această gândire greco-orientală se aclimatizează la Roma cu Cicero. Într-un pasaj din „Cato sau Despre bătrânețe", filozoful pune în gura lui Cato cel Bătrân: „După obiceiul pitagoreicilor, ca să-mi exersez memoria, îmi rememorez seara tot ce-am spus, am auzit sau am făcut în fiecare zi"[473]. Este, se pare, prima ocurență latină a acestei tehnici. Suntem în secolul I înaintea erei comune.

Nu ne-a rămas nici un text al lui Pitagora, a cărui învățătură era orală și, mai mult decât atât, ezoterică. Nu există deci decât sentințe izolate, fragmente smulse din texte, bucăți risipite, comentarii care constituie o imensă manta găurită în care s-au înfășurat un mare număr de istorici sau de filozofi, foarte adesea în contratimp. Astfel Diodor din Sicilia, Iamblicos, Porphyrios, Aristoxenos consideră că exercițiul spiritual al examenului de conștiință nu vizează decât fortificarea memoriei!

Dar, din câte știm, îndemnul pitagoreic funcționează în doi timpi: mai întâi, el presupune *un efort de memorie teoretică* prin care se prezentifică principiile sectei filozofice înainte de a judeca; apoi, în lumina acestor doctrine, ea propune *o practică a examenului de conștiință*. Deci este vorba aici despre o dialectică între teorie și practică, principii și acțiuni, filozofie și viață, ceea ce trebuia făcut și ceea ce a fost făcut.

---

[473] În *op. cit.*, vol. III, XI, 38, p. 123 (*n. t.*).

Acest exercițiu spiritual traversează secolele, fiind gândit ca o muncă destinată să fortifice memoria pur și simplu, în timp ce el este de fapt o iluminare a realului de către idee în perspectiva unei educații a sinelui care presupune mai multe momente: stabilirea unei liste; examinarea ei; punerea în perspectivă a practicii și a teoriei; măsurarea distanței dintre cele două lumi; evaluarea a ceea ce mai rămâne de realizat pentru a ne apropia de înțelepciune; propunerea unei direcții pentru acțiunea din ziua următoare.

Nu este, deci, nici un scop mnemotehnic la pitagoreicii care n-au vrut să-și cultive memoria ca să ajungă mai ușor la cunoașterea vieților anterioare, de vreme ce credeau în reîncarnare, ci o metodă care solicită memoria cu scopul de a convoca principiile pentru a judeca viața cotidiană obișnuită în perspectiva unei ameliorări a sinelui.

După Cicero, Seneca reia acea idee veche pentru a-i da un suflu nou, în secolul întâi al erei comune. Am văzut că o are de la Sextius. Cine era acest filozof? Quinti Sextii Patris este întemeietorul școlii sextienilor la Roma. În *Naturales quaestiones*, Seneca scrie: „Noile grupuri sextiene, începute în mare avânt cu forțe noi, romane, s-au stins"[474]. Cum naiba de nu știm mai multe despre acest subiect?...

Ce știm despre acest om? Că refuza onorurile. Foarte concret, Caesar i-a propus laticlava, care distingea clasa senatorială, dar el a refuzat-o considerând că viața sa trebuie să fie consacrată căutării înțelepciunii. Plutarh scrie: „După cum se spune, romanul Sextius, renunțând la cinstirile și funcțiile înalte din cetate, din pricina filozofiei, însă, pe de altă parte, suportând anevoie faptul de a filozofa și, la început, având dificultăți de raționament, era cât pe ce să se

[474] *Naturales quaestiones*, op. cit., Cartea a șaptea, XXXII, 2, p. 164 (*n. t.*).

arunce de la un etaj"[475]. De la primul etaj, se riscă mai mult entorsa decât moartea...

Seneca precizează că, după o masă, invitații au citit o carte a lui Quintus Sextius Patris, Tatăl – o precizare care presupune că avea un fiu răspunzând aceluiași nume. Cu privire la acest filozof, el îi spune interlocutorului său că este vorba de un „mare om, crede-mă, și, oricât ar tăgădui-o el, un stoic"[476] – de fapt este un stoic fără ca el însuși s-o știe... Mai spune: „Câtă forță la dânsul, zeilor buni, cât suflet! N-ai să găsești asta la toți filozofii. Operele unora dintre cei care au un nume vestit sunt fără viață. Pun probleme, le întorc pe toate fețele, taie firul în patru: nu înalță sufletul, fiindcă n-au suflet. Citindu-l pe Sextius, vei spune: « E plin de viață, e puternic, e liber, se-nalță deasupra omului obișnuit; când las din mână cartea, plec deplin încrezător în mine »"[477].

Sextius a fost profesorul lui Seneca. Ce preda? Vegetarismul. Nu cu lista de argumente a pitagoreicilor atenți la transmigrarea sufletelor în diversele corpuri vii pe care trebuie deci să le respectăm ci, deoarece consumul de carne presupune pasiuni incompatibile cu înțelepciunea: cruzimea în uciderea animalului, îngroșarea sângelui și generarea senzualității care urmează, incapacitatea de a ne hrăni cu fructe și legume, cu produse lactate și brânzeturi, cu pâine și apă pe care natura le dă pur și simplu pentru a-i revigora pe oameni. Apăra ideea unui suflet imaterial și insesizabil care-l instalează efectiv într-o altă categorie decât aceea a stoicilor tradiționali. Unii, sprijinindu-se pe această ultimă informație, fac din el un neopitagoreic. Se știe de asemenea că Sextius a mers poate la Atena în tinerețe, că scria în greacă, că era

---

[475] „Cum să-și cunoască cineva progresele în virtute", 5, 77 D-E. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

[476] *Scrisori către Lucilius*, *op. cit.*, V, LXIV, 2-3, p. 160 (*n. t.*).

[477] *Loc. cit.* (*n. t.*).

apreciat de Caesar și că școala sa a avut patru discipoli printre care fiul său – nimic altceva.

După Cicero și Seneca, examenul de conștiință ca exercițiu spiritual reapare la Epictet – dar sub formă parodică. El face un portret de oportunist universal, intemporal, intempestiv, contemporan al tuturor secolelor: „Acesta, sculându-se de cu zori, caută pe cineva din palat pentru a-l saluta, pentru a-i adresa o vorbă bună, pentru a-i trimite un dar, gândindu-se cum să-i dea satisfacție dansatorului, cum să-i fie pe plac unuia, ponegrindu-l pe altul. Ori de câte ori se roagă, pentru acestea se roagă, iar când face un sacrificiu, pentru acestea sacrifică. Spusa lui Pitagora: « Somnul să nu se prindă de ochii obosiți! » la asta s-a referit. « Unde am greșit? » În privința lingușirii lor. « Ce-am făcut? » Te-ai purtat cumva ca un om liber, ca unul bine crescut? Iar de-ar găsi ceva de felul ăsta, își face sieși reproșuri și se acuză: « Ce ți-a venit să spui asta? Nu puteai să minți? Până și filozofii afirmă că nimic nu te oprește să spui o minciună ». Tu însă, dacă, la drept vorbind, nu te-ai gândit la nimic altceva decât la folosirea trebuincioasă a aparențelor, sculându-te de cu zori, cugetă de îndată la asta: « Ce-mi lipsește pentru a dobândi calmul sufletesc, netulburarea? Cine-s eu? Nu-s un biet trup, o avere, o reputație? Nimic din astea. Atunci ce? Sunt o ființă rațională ». Așadar, care-s cerințele? Regândește-ți faptele! « De ce am neglijat cele ce țin de un parcurs fericit al vieții? Ce altceva am făcut decât să fiu neprietenos, nesociabil, nesimțitor? Ce n-am săvârșit din ceea ce-mi era de trebuință pentru aceasta? »"[478] Această metodă este o tehnică: ea poate servi răului în cazul măgulitorului sau curteanului, dar poate de asemenea viza binele la filozof sau înțelept. În toate cazurile, ea este o mașină de război reflexivă, invitând la

[478] *Conversații*. Cartea a IV-a, VI, 31-35. Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

introspecție care permite să răspunzi la întrebarea: *cum te poți cunoaște pe tine?* Iată ce constituie deschiderea unei cărări spre înțelepciune.

La origine, oglinda nu servește doar femeilor pentru a-și potrivi coafura și a-și verifica starea gătelilor. Este de asemenea un instrument util pentru observarea stelelor, deci pentru cunoașterea cosmosului. În acea vreme, când astronomia este mai puțin o știință decât o poetică, astrologia este utilizată pentru prezicere. Oglinda consultă cerul și obține o imagine a cosmosului. În *Despre Cetatea lui Dumnezeu* (VII, 35), Augustin relatează că, potrivit lui Varro, Pitagora, tot el, poseda o oglindă pe care o orienta în direcția lunii pentru a obține informații cu care prezicea viitorul. Acest procedeu avea un nume, catoptromanția, și un loc de origine, Persia. Bănuim că Augustin critică acest mod păgân de a interoga cerul – și că socotește mai judicios să-l umple cu Îngeri, cu Arhangheli, cu Tronuri și Serafimi...

Rolul filozofului este să indice locul adecvat deținut de om în vastitatea universului ca și tipul de relație pe care trebuie să-l întrețină cu acest mare Tot: partea care este fiecare se dovedește efectiv a fi un fragment intim unit cu Totalitatea. De aici necesitatea de a cunoaște funcționarea cerului.

Când folosirea oglinzii devine metaforică odată cu trecerea astrologiei la filozofie, alunecarea de registru nu împiedică păstrarea principiului: acest obiect, care servește la examinarea cerului în mâna astrologului, îi permite filozofului să-și propună concluziile asupra locului pe care omul îl ocupă acolo.

Prin urmare, oglinda utilizată probabil de astronomii romani (Hyginus, Manilius, Firmicus Maternus, de exemplu) este aceeași cu cele ale lui Fedru și Apuleius, Plaut și Terențiu, Cicero și Seneca, Epictet și... Marcus Aurelius.

Căci, dacă există un om care, mai mult ca alții, a practicat introspecția, exercițiul spiritual și examenul de conștiință, acesta este realmente împăratul stoic, despre care atestă *Gândurile către sine însuși*.

Marcus Aurelius n-a fost un filozof de profesie – și cu atât mai bine –, ci un om printre oameni care a încercat să fie la înălțimea meseriei de om – și nu a funcției sale politice. N-a fost un mare împărat, n-a avut o domnie care s-ar putea numi filozofică, a avut slăbiciuni pe care un stoic n-ar fi trebuit să le cunoască, desigur, dar a fost mare în încercarea sa de a fi roman. Cea mai frumoasă frază a solilocviului său este, după părerea mea: „În fiecare clipă, preocupă-te cu seriozitate, ca roman şi bărbat"[479]. Ce-a făcut el ca să se apropie de acest ideal?

Înțelegem că acest om, despre care Cassius Dio ne spune în *Istoria Romană* că era „de constituție fizică slabă"[480], a putut cere stoicismului materia unei forțe care îi lipsea. Numai idiosincrazia sa se găsește deci la originea acestei transformări a stoicismului agresiv al lui Seneca într-un stoicism al blândeții pe care îl încarnează la perfecțiune. Marcus Aurelius a fost omul care a ridicat la Roma un templu Bunătății – ceea ce dovedește că avea un suflet mare și frumos, dar nu prevestește un mare împărat... Nu-i nimic, este mai bine să duci o viață frumoasă ratând Imperiul decât o viață urâtă reușindu-l. Cel mai bine ar fi fost bineînțeles o viață frumoasă reușindu-l. Dar nimeni nu-i obligat la sfințenia păgână!

Să citim aceste *Gânduri către sine însuși*. Ni-l imaginăm pe Marcus Aurelius la marginile Imperiului, sub campamentul său imperial, atotputernic peste armatele sale, dar singur în lume, monarh absolut în limitele *imperiumului*, dar singularitate fragilă, bolnavă, suferindă. Șeful statului

---

[479] Marcus Aurelius, *op. cit.*, II, 5, p. 85 (*n. t.*).

[480] Cassius Dio, *op. cit.*, LXXI, 1, vol. III, p. 340 (*n. t.*).

este în vârf, omul adeseori jos de tot. Filozoful încearcă să-l încurajeze pe cel care renunță și să-l coboare pe cel care ar putea să se creadă un împărat – „Fii atent să nu devii un Caesar", scrie el[481]... Omul, filozoful, principele sunt în aceste cugetări trei instanțe în tensiune: scrisul permite fiecăruia dintre cei trei să-și găsească locul, vizând obținerea unui echilibru.

Pe câmpia rece a ceea ce este astăzi Slovacia, pe malurile Dunării, în Austria, Marcus Aurelius monologhează. El gândește, deci scrie; scrie, deci este. Astfel se construiește și se clădește piatră cu piatră o „cetate interioară", un edificiu făcut din forța și din voința căruia devine inexpugnabil.

Marcus Aurelius scrie: „Caută pentru ele retrageri la țară, pe malul mării, în munți; şi tu obişnuieşti să-ți doreşti cu ardoare asemenea locuri. Dar tot acest lucru e cât se poate de prostesc, pentru că îți este permis să te retragi în tine însuți în orice clipă doreşti. În nici un loc nu se poate un om retrage mai liniştit şi mai lipsit de griji decât în sufletul său, mai ales cel care are în interiorul lui astfel de valori încât, aplecându-se pentru a le privi, ajunge îndată la o desăvârșită uşurare; şi mărturisesc că această uşurare nu este altceva decât o bună rânduială a minții. Dăruieşte-te, aşadar, toată vremea unei asemenea retrageri şi reînnoieşte-te pe tine însuți"[482].

Munca de reflecție căreia i se dedă se deschide pe examinarea îndatoririlor sale: ce datorează el și cui (Cartea I)? Și filozoful recurge la toți cei care l-au făcut posibil – tată, mamă, bunic, străbunic, preceptor, învățătorii, filozofii, gramaticianul, fratele; dar și ceea ce datorează el, în mijlocul unei liste de oameni... zeilor!

---

[481] Marcus Aurelius, *op. cit.*, VI, 30, p. 187 (*n. t.*).

[482] *Ibid.*, Cartea a IV-a, 3, p. 117 (*n. t.*).

Acest exercițiu de introspecție îl conduce la a... respinge cărțile – scriind în același timp una (II, 2-3)! De fapt îndepărtează știința livrescă interpusă între sine și sine și tulbură imaginea pe care i-o trimite probabil oglinda ontologică. Fără mediere între două instanțe ale sinelui, fără prezența inoportună a unui gânditor sau a unei gândiri, a unei cărți sau a unei idei, a unei referințe care să fie o reverență între partea sinelui care o examinează pe cealaltă: Marcus Aurelius vrea să fie singur cu el însuși.

Filozofia nu este deci pentru el un exercițiu de retorică sau de sofistică – urâște aceste două moduri de a fi, de a face și de a vorbi care le plac atât de mult grecilor –, ci o propunere existențială romană care nu are nevoie de nici o bibliotecă. Câmpul de acțiune al filozofiei nu este sala de lectură, ci câmpul de bătălie al vieții cotidiene. El scrie: „Nu mai discuta nicidecum despre calitatea omului bun, ci fii un astfel de om"[483].

În această carte care respinge cărțile, Marcus Aurelius consemnează pe mai multe pagini fraze de meditat – Platon, Antisthenes, Euripide, Homer, Hesiod, Esop, Sofocle și un singur roman: Epictet[484]... Poate că trebuie să ni-l imaginăm dispunând de o bibliotecă urmându-l în numeroasele sale deplasări, scriind așternându-și gândurile așa cum îi vin în minte, citind autori greci care îi furnizează subiecte de reflecție și de exerciții spirituale.

De unde se înțelege că a reflecta înseamnă să ai timp de a te căuta, de a te găsi, deci de a te regăsi; înseamnă să întreții o conversație tăcută între sine și sine, dar sub semnul

[483] *Ibid.*, X, 16, p. 303 (*n. t.*).

[484] Epictet a fost un filozof grec stoic. Probabil s-a născut la Hierapolis, Phrygia, dar a trăit o mare parte din viață la Roma până în momentul exilului la Nicopolis, unde a și murit. *Manualul* său va exercita o influență importantă asupra lui Aulus Gellius și a împăratului Marcus Aurelius. Alături de acesta din urmă și de Seneca, Epictet aparține, în plan filozofic, ultimei faze a stoicismului: neostoicismul roman. *Vide supra* (*n. t.*).

scrisului; înseamnă să îndepărtezi cărțile în căutarea ta introspectivă, dar să le alegi pentru a cugeta la ele, dacă ele constituie căi de acces către sine – la Marcus Aurelius, care i-ar putea cita pe Cicero și Lucrețiu, Seneca și Musonius Rufus, autorii de referință sunt greci.

Rezultă că lectura și scrisul par indisociabile de acest exercițiu de reflecție: nu ne naștem din nimic; tot așa cum avem o înrudire carnală pe care filozoful o omagiază, dispunem și de o înrudire spirituală față de care, prin citate, el își recunoaște datoria.

Dar ce găsim când căutăm în străfundurile noastre? Adevărurile esențiale în cunoașterea de sine, a celorlalți și a lumii, dar mai ales în cunoașterea a ceea ce leagă sinele de ceilalți și de lume. Prin această știință obținem certitudini: ne cunoaștem pentru a ne conduce în viață.

Cine sunt eu? Un fragment din marele Tot supus morții care este diluarea suflului ce ne constituie în marele suflu al lumii, în timp ce restul corpului, parte noroioasă și coruptibilă, regăsește pământul în care se dizolvă la rândul său, seamănul regăsindu-și seamănul. Să citim: „Durata vieții omenești este doar un punct din vecie, substanța vieții, un flux care curge continuu, senzațiile bezne, întreaga alcătuire a trupului sortită unei grabnice putrefacții, sufletul o volbură, soarta greu de ghicit, faima, îndoielnică. Cum s-ar spune, într-un cuvânt, ale trupului sunt ca o apă curgătoare, iar ale sufletului, abur și vis; viața este un război, popasul unui călător în țară străină, iar faima poartă în sine ca roadă uitarea. Cine e în stare să-l călăuzească pe om de-a lungul acestui drum? Una și singura călăuză: filozofia. Aceasta însă presupune îndatorirea de a păstra geniul interior al fiecăruia departe de trufia nesăbuită, nevătămat, mai puternic decât plăcerea și suferința, fără să facă nimic la întâmplare, nici cu nesinceritate sau viclenie, fără să se sinchisească de ceea ce face sau nu celălalt. În plus încă, să primească toate

evenimentele și tot ce i-a fost sortit, ca venite din aceeași sursă din care el însuși s-a ivit, iar mai presus de orice, să întâmpine moartea cu suflet împăcat, nu altfel decât ca pe o descompunere în elementele din care este alcătuită fiecare viețuitoare. Și dacă pentru aceste elemente nu este deloc înspăimântător să se transforme, fără întrerupere unul în celălalt, de ce să ne îngrozim din cauza transformării și descompunerii tuturor? Căci este potrivit cu rânduielile naturii și nu este nici un fel de rău în cele ce se produc potrivit cu rânduielile naturii"[485]. Trebuie deci să știm cine ne vrea și să vrem ce ne vrea pentru a ne bucura de a fi în lume în conformitate cu Natura.

Ce sunt ceilalți? Adesea poveri existențiale inerte, ca niște bucăți de lemn care coboară pe fluviu fără nici o conștiință a existenței lor. Dar prostia și stupiditatea, răutatea și gelozia, invidia și reaua-voință, mânia și agresivitatea, antipatia și resentimentul domnesc la cei cărora nu le pasă a se construi ca oamenii și se mulțumesc a trăi de pe o zi pe alta, ca jucării ale pasiunilor lor. Marcus Aurelius încheie: ar fi zadarnic să ne îndurerăm că proștii sunt astfel, de vreme ce n-au avut ocazia de a înceta de a mai fi așa. Trebuie deci să învățăm să-i suportăm. Să-i iertăm căci nu știu ce fac, iar ceea ce fac nu-i nimic de îndată ce știm de ce și cum sunt ceea ce sunt.

Ce este lumea? Ocazia unui imens bâlci al deșertăciunilor în care majoritatea oamenilor dorește și caută false valori: puterea asupra celorlalți, recunoașterea celorlalți, onorurile, bogățiile, banii, aparența, festinurile, vinurile rare, viața pe picior mare, reputația, celebritatea, gloria, notorietatea, cuceririle de alcov, plăcerea, voluptatea, totul în graba aceluia care se teme de moarte și se repede în aceste fundături ca și cum a se bucura de lume în mod dezordonat ar fi soluția.

---

[485] Marcus Aurelius, *op. cit.*, II, 17, pp. 90-91 (*n. t.*).

Ce pot face? Să acționez parcă ar trebui să mor astăzi... În alți termeni: să *prezentific moartea*, să mă știu muritor. În cuvintele lui Marcus Aurelius: „Astfel să acționezi, să exprimi şi să gândeşti fiecare lucru, ca şi cum ai putea să părăseşti chiar în această clipă viața"[486]. Sau aceasta: „[...] trebuie să te obişnuieşti să ai în minte numai reprezentările despre care, dacă oricine te-ar întreba pe neaşteptate: « Ce gândeşti acum? », să poți răspunde sincer pe loc: « cutare şi cutare lucru », prin care să fie de îndată clar că orice lucru e în tine simplu şi bun şi demn de o ființă socială şi nepreocupată de imagini plăcute ori, într-un cuvânt, atrăgătoare, căreia nu-i plac rivalitatea, invidia sau suspiciunea, nici alte lucruri de acest fel, pentru care ai roşi dacă ai dezvălui că le ai în minte"[487]. Dar cu ceilalți? Lucrul este simplu: nu deveni „nici tiranul, nici sclavul altui om"[488]. Provizii de drum existențiale!

În această lume, cu ea și cu ceilalți, mai ales cu ceilalți, trebuie să dispunem de punctul de vedere al stelei Sirius și să considerăm lucrurile parcă am fi de pe o altă planetă, altfel spus: să *relativizăm punctele de vedere*. Prin urmare, tot ceea ce pare important, esențial, major aici pe pământ nu este nimic, dacă este văzut cu distanța celui care știe că nimic din toate acestea nu este grav: relativizarea insuportabilului ne ajută să suportăm ceea ce deodată devine peripeție, anecdotă. Marcus Aurelius scrie: „[...] dacă deodată, înălțându-te în văzduh, ai putea examina cu grijă lucrurile omeneşti şi varietatea lor, gândeşte-te că le-ai disprețui, putând în acelaşi timp să vezi şi cât de mare este spațiul locuit de viețuitoarele din aer şi din eter; şi în plus să fii convins că, ori de câte ori te-ai ridica în văzduh, vei vedea aceleaşi lucruri, asemănarea şi vremelnicia lor. Din aceste

---

[486] *Ibid.*, II, 11, p. 89 (*n. t.*).
[487] *Ibid.*, III, 4, p. 101 (*n. t.*).
[488] *Ibid.*, IV, 31, p. 131 (*n. t.*).

lucruri apare trufia!"[489] Și apoi acest alt pasaj: „Contemplă de sus miile de trupe, miile de ceremonii religioase şi călătoriile în orice direcție pe vreme de furtună şi pe timp liniştit şi diversitatea ființelor care vin pe lume, trăiesc împreună şi dispar. Gândeşte-te la viața trăită altădată de alții şi la cea care va fi trăită după tine şi la cea care se trăieşte acum printre națiunile barbare; gândeşte-te, de asemenea, câți nu îți cunosc nici măcar numele, câți îl vor uita în scurt timp, câți dintre cei care poate acum te laudă în scurt timp te vor vorbi de rău; şi cum nici amintirea, nici faima, nici altceva de felul acesta nu e demn de considerație"[490]. A relativiza este un exercițiu spiritual care poate fi efectuat după examenul de conştiință pentru a anula tulburările şi afectele. A relativiza punctele de vedere, deci, dar şi a *descompune ficțiunile*.

Concluzia acestei căutări existențiale a împăratului stoic? „Trebuie, aşadar, să stai drept, nu ținut drept"[491]. Altfel spus, trebuie să fi fost construit de ceilalți, familiile de sânge şi de minte, apoi de tine însuți, datorită folosirii oglinzii ontologice, ca o ființă care va fi înțeles foarte devreme că nu suntem decât ceea ce ne facem să fim, căci nu este deloc măreț să trăim ca niște porci care ascultă de pântecele lor, uitând că dispunem şi de un supliment de ființă care are un avantaj asupra lor: o inimă şi un suflet, un spirit şi o voință. Mai ales o voință şi nu o dorință oarbă, căci voința este o dorință care ştie încotro merge. Iar voința se reflectă în oglinda ființei, apoi se prinde de ea.

---

[489] *Ibid.*, XII, 24, pp. 357-359 (*n. t.*).
[490] *Ibid.*, IX, 30, p. 279 (*n. t.*).
[491] *Ibid.*, III, 5, p. 103 (*n. t.*).

4

A CREDE

Puii sacri ai lui Pulcher

Ce-ar trebui să crezi?

La Roma nu se râde de Cartagina. Războaiele punice constituie într-adevăr identitatea, mai întâi a cetății și, apoi, a Imperiului. Se știe că bătăliile au opus romanii și africanii pe mare. Înainte de a lansa un asalt, de a începe o luptă, de a decide chiar asupra unui război, romanii consultă haruspiciile. Funcționarii cerului examinează zborul păsărilor: vin ele din stânga, prevestire rea, sau din dreapta, bun augur? Când se eviscerează un pui, se caută în mațe răspunsurile la întrebările politice serioase pe care și le pune cetatea: trebuie exterminat acest popor? Poate. Dar înaintea genocidului, ce spun intestinele găinii? Sau inima porumbelului? Sau rectul gâștii? Un firicel de sânge în târtiță și iată destinul Imperiului lăsat baltă. Lucrul ne face să ne amuzăm astăzi, dar pufnim întotdeauna în râs de credințe la distanță de un mileniu. Înțeleptul este mai întâi cel care, pe acest subiect, ca și pe altele, dispune de acest mileniu în avans.

Religia romană, zeii romanilor, iată ce curge printre degetele contemporane ca nisipul sau ca apa-n mână. Este dificil să luăm în considerare credințele unei civilizații plecând de la arierlumile unei alte culturi. Abordarea unui țărm politeist și păgân cu o corabie care este obișnuită cu tărâmuri monoteiste și iudeo-creștine se dovedește riscantă. Dumnezeul unora ne împiedică să-i vedem pe zeii celorlalți.

Umbra avraamică, totuși posterioară, tulbură lumina imanentă cu care Iupiter și cu ai săi își iradiază lumea.

Profitând de una dintre acele bătălii navale care-i opun pe romani cartaginezilor, Publius Claudius Pulcher, un amiral al flotei romane, proiectează o manevră pe mare. Pentru ca procedurile cetățenești să fie respectate, consultarea haruspiciilor este indispensabilă. Corectitudinea politică aparține tuturor epocilor.

În *Vorbe și fapte memorabile*, Valerius Maximus relatează acest fapt: „În primul război punic, Publius Claudius, fiindcă intenționa să poarte o luptă navală, ceruse auspicii, după obiceiul îndătinat și, fiindcă îngrijitorul puilor sacri l-a anunțat că puii nu ies din cuști ca să mănânce, a poruncit să fie aruncați în mare, spunând: « Dacă nu vor să mănânce, atunci să bea! »"[492] Acest general al Republicii romane îmi este simpatic.

Cum îi gândim pe zeii romanilor? Cine sunt ei? Cum ar trebui să fie? Îi putem vedea într-adevăr fără să fim împiedicați de bagajul nostru iudeo-creștin? Ce relații întrețin ei cu oamenii? În ce mod sunt ei pe lume? Putem să-i vedem, să-i simțim, să le vorbim? Ne ascultă? Ce aud ei? Sunt capabili de sentimente, de emoții, de pasiuni?

Căci problema cu zeii sau cu Dumnezeu nu este aceea că sunt ori nu, ci la ce-i obligă pe oameni. Puțin contează că sunt zeii totemici, cei animiști, zeii diverși și multipli ai politeismului, zeii păgânismului și ai panteonurilor popoarelor uitate sau pierdute, atâta timp cât nu-i invită pe oameni să moară în timpul vieții lor, să urască viața și dorința, să disprețuiască femeile și plăcerea, să-și tortureze corpul și carnea sub pretext că un asemenea holocaust le-ar deschide porțile unei vieți eterne – când vor fi morți...

---

[492] Valerius Maximus, *op. cit.*, I, IV, 3. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

Nu știm mare lucru despre Euhemeros, dar acest gânditor este primul deconstructor de divinități. Nu spune că zeii nu există, ci că sunt construiți și fabricați de oameni după imaginea unui ideal spre care își îndreptă eforturile. Iar acest ideal nu-i altceva decât divinizarea unui mare om care a existat în mod real. Un zeu este deci un om ipostaziat ca un ideal, după ce și-a marcat timpul terestru cu fapte și gesturi notabile, cu acțiuni memorabile.

Euhemeros, născut la Messina, în Sicilia, sau, mai puțin probabil, la Messena în Peloponez (pe la 340-260 înaintea erei noastre), a publicat o *Istorie sacră*, din păcate pierdută, un gen de utopie în care relata genealogia zeilor. Ca adesea în Antichitate, nu i se cunosc ideile decât datorită unuia sau altuia, Ennius, Diodor din Sicilia, Eusebius din Cezareea, Lactanțiu, care, prin traduceri, apoi prin adaptări sau citate, ne-au raportat fărâme: dar, la vederea ruinelor, ne imaginăm cât de mare a fost edificiul!

Povestirea este o ficțiune, un roman s-ar putea spune, în vocabularul de astăzi. Euhemeros descrie insula Panchaia din Oceanul Indian, situată la câteva zile de navigație de Arabia Fericită; în acel loc, societatea este divizată în trei clase: preoții și meșteșugarii, apoi cultivatorii, în fine soldații și păstorii. Preoții spun că au fost cretani instalați acolo de Zeus în persoană când domnea peste lumea locuită. În acea vreme, Zeus era încă om și pusese să fie gravată o inscripție pe o stelă de aur. Diodor din Sicilia afirmă că acele inscripții erau redactate în hieroglife. Pe acel suport, Zeus relata marele poem al lui Uranos, Cronos, Artemis, Apollo și al lui însuși care erau atunci… regi orientali! Euhemeros povestește de asemenea genealogia altor figuri. Cadmos, de exemplu, era bucătarul unui rege care a fugit cu o cântăreață la flaut răspunzând la numele de Armonia. Cât despre

Venus, ea ar fi fost prima prostituată care a inițiat femeile din Cipru în tehnicile sale.

De ce și cum se trece de la starea de om la cea de divinitate? Mai întâi, când ai făcut lucruri mari și frumoase în viață: regii, comandanții militari, marii marinari, amiralii, întemeietorii de cetăți, dar și, după cum am văzut, femeile care dau plăcere bărbaților și le învață și pe celelalte femei; sau: oameni care au recurs la cer pentru a-i motiva pe ai lor într-o aventură (construcția unui oraș, combaterea inamicilor, întemeierea unei cetăți) și al căror succes l-au făcut pe micul popor să creadă că aceia întrețineau o relație cu lumea celestă care i-a gratificat după ce i-a ascultat; sau, în fine: personaje generoase care, în logica evergetismului (generozitatea privată datorită căreia sunt posibile într-o cetate lucrările publice sau jocurile), și-au arătat dărnicia și mărinimia.

Euhemeros povestește viața umană a zeilor: locul de naștere, viața, cariera, isprăvile, căsătoria, copiii, urmașii, moartea, locul unde se găsesc mormintele lor – informații și expuneri despre traseul unui om între apariția și dispariția sa.

Este Euhemeros ateu? Față de ceea ce ne rămâne de la el, nimic nu ne permite s-o afirmăm. Dar cuvântul conține o capcană. El a servit multă vreme să defăimeze nu numai pe cel care nega existența lui Dumnezeu, ceea ce definește ateismul, ci și pe filozof care dădea o definiție neintrând în canonul momentului. Ateul a fost multă vreme nu cel ce afirma inexistența zeilor sau a lui Dumnezeu, ci cel ce credea liber în el, fără aparatul religios coercitiv care-l însoțește. Când epicureicii afirmă existența unui foarte mare număr de zei, dar materiali și compuși din atomi subtili, ei nu neagă zeii, ci formula cristalizată de obicei în religia momentului.

Astfel încât Euhemeros nu spune: „zeii nu există"; sau: „marele Pan a murit"; sau: „zeii au murit"; sau: „zeii n-au

existat niciodată" – ci: „zeii există realmente, ei n-au murit, sunt vii, dar nu sunt decât forme venerate de cei vii, care au avut o existență de prim rang". Dezvăluindu-le genealogia, Euhemeros nu îi neagă, dimpotrivă, dar îi coboară din cer pentru a-i examina înainte de a-i trimite în cer unde nimic nu ne interzice să facem totul pentru a-i imita.

Încă o dată epicureicii propun oamenilor buna formulă religioasă invitându-i să devină asemănători cu zeii. Este principiul lui Epicur, este cel al epicureicilor romani care subscriu la acest punct de doctrină. Toată filozofia lor vizează obținerea acestui unic rezultat: să devină zei, imitându-le impasibilitatea.

Zeul epicureic nu face să suferi, nici el nu suferă; este impasibil și n-are nicidecum grija de a acționa asupra oamenilor, după cum nu-i pasă de ceea ce oamenii gândesc despre el sau îi cer în rugăciuni.

Lucrețiu îi critică efectiv pe oamenii care-i roagă pe zei, altfel spus: care le cer să intervină în favoarea lor! El vede clar aici „superstiția". În orice caz: un mod nepotrivit de a-i concepe pe zei și de a întreține cu ei o relație demnă de acest nume – altfel spus filozofică.

Ce înseamnă a întreține un raport filozofic cu zeii? Mai întâi, pentru a putea avansa, să încercăm să răspundem la această întrebare simplă: ce înseamnă un zeu pentru un epicureic? Ba chiar, mai precis: ce este un zeu la Lucrețiu? Sau pentru Lucrețiu?

Problema religiei deschide *De rerum natura*; nu este întâmplător. Proiectul epicureic constă într-un prim timp: a trăi eliberat de spaima de zei; în al doilea timp: a trăi având în minte ideea unei alte definiții a zeului decât cea care face ravagii asupra majorității oamenilor; în al treilea timp: a trăi fără a avea proiectul de a te ruga, de a-i adora sau de a-i venera pe zei, ci de a deveni tu însuți unul dintre ei.

Dacă există, deci, realmente o religie epicureică romană, ea este exclusiv filozofică și întoarce spatele practicilor care presupun auspicii și haruspicii, rituri și sacrificii, preziceri și consultarea oracolelor, pontifi și flamini, feciali și vestale.

Un discipol roman al lui Epicur ar fi putut foarte bine să scape și el de puii sacri pentru a spune de ce stimă se bucură acele practici superstițioase. Un intestin sau inima unei păsări de curte poate decide o expediție contra cartaginezilor? Iată ce i-ar fi smuls filozofului roman un hohot de râs.

Primul pas: *a trăi eliberat de spaima de zei.* La vreo patruzeci de versuri după începutul poemului său, după invocarea către Venus, zeița iubirii, și dedicația către Memmius, comanditarul operei, două pasaje obligatorii pentru o asemenea operă în epocă, Lucrețiu intră în miezul chestiunii: zeii nu sunt de temut, ei nu domnesc pe pământ din cer, nu le pasă deloc de oameni, nu-i pedepsesc și nici nu-i recompensează.

Dintotdeauna, religia a generat crime și asasinate, sacrificii și sânge vărsat inutil. Și Lucrețiu dă exemple despre aceste practici funeste, printre care Ifigenia – pasajul i-a făcut să sufere pe mulți elevi din clasele de latină.

Religia aduce anxietatea și teama: ce se întâmplă cu sufletul nemuritor după ce trupul muritor și-a încheiat cariera? Este eliberat de chinurile cărnii? Cunoaște suferințele unei damnațiuni în infern? Trebuie să se reîncarneze până ce o viață perfectă îl va elibera de această pedeapsă a metensomatozei? Intră într-un paradis în care fericirea și beatitudinea îl vor recompensa pe cel a cărui viață va fi fost exemplară?

Religia nu trăiește decât dând răspunsuri la aceste întrebări, prelungind în viața terestră un comportament care

l-ar determina pe cel care va fi în viața celestă. Dar această prezicere poartă cu ea mii de motive de neliniște și groază, de îngrijorare și de spaimă. Dacă, din întâmplare, am comis o greșeală într-o zi, va trebui s-o plătesc mereu în flăcările infernului? Și dacă am fost bun o dată, va fi suficient pentru a-mi câștiga paradisul pentru totdeauna? Ce cred despre aceasta zeii care nu spun nimic? *Quid* despre această geografie infernală despre care știm puține lucruri – și acelea prin imaginația poeților – și din care nimeni n-a revenit niciodată? *Idem* despre geografia cerească!

Lucrețiu rezolvă problema cu ajutorul atomilor: materialismul său este un hedonism cu efecte puternice, un balsam ontologic, o bucurie filozofică, o beatitudine terestră și concretă. Judecați. Totul este compus din materie, trebuie examinată orice temere față de această certitudine: teroarea pe care o cauzează moartea se calmează de îndată ce știm că ea nu-i decât o reprezentare asupra căreia putem acționa. Cunoaștem argumentul: dacă moartea este aici, nu mai sunt eu aici; dacă eu sunt aici, ea nu este încă aici; în ambele cazuri, ea nu privește prezentul meu. Prezentul, iată singura dimensiune în care trăim. Moartea nu este deci decât ideea despre moarte pe care o prezentificăm pe nedrept, de vreme ce numai această actualizare ne face să suferim. Motivul spaimei este în voința noastră: s-o respingem acolo unde este, într-un viitor care nu este prezentul meu, iată de ce balast trebuie să-mi eliberez mintea și sufletul.

Dar spaima morții creează religia, deci zeii. Pentru că nu vrem să murim, ne inventăm figuri nemuritoare cu care ne-ar plăcea să semănăm. Prin urmare, le imităm, le rugăm chiar pentru a obține favoruri de la ele, ajutor, sprijin, susținere. Eroare! afirmă epicureicii. A-i solicita pe zei înseamnă a te lăfăi în superstiție, care este prostituția religiei adevărate. Această denaturare se vădește condamnabilă, nu-i religia adevărată.

Al doilea pas: *a trăi având o definiție adecvată a zeilor.* Ei există, sunt materiali, constituiți din atomi subtili și trăiesc în interlumi. Interlumile și nu arierlumile. Fizica epicureică apără ideea unei pluralități de lumi – fizica modernă o numește univers multiplu, confirmând prin aceasta ipoteza antică...

Între aceste lumi, în spațiile dintre aceste lumi, se găsește locuința zeilor:

„Limpede văd ce sunt zeii, tihnitele lor locuințe
Ce nu le zguduie vântul, nici ruperi de nori nu le scaldă.
Nici de-ai zăpezii albi fulgi împietriți de un frig ce te taie
Nu-s pângărite, ci-n veci le cuprinde eter fără nouri
Și însorite surâd scânteind în șuvoiul de raze.
Firea de toate le dăruie și nici un lucru vreodată
Nu poate-o clipă s-atingă a inimii pace deplină.
Dar nicăierea nu văd Acheronul cu negrele-i hăuri,
Nici mă oprește pământul, adânc să pătrund
cum în spațiu,
Sub ale mele picioare, se înfăptuiesc orice lucruri.
Și la priveliștea asta zeiască plăcere mă prinde,
Se înfioară al meu suflet, căci firea, de tine silită,
Smulsă din văluri se-ntinde oriunde deplin lămurită“[493].

Aceste interlumi fac parte din lume: sunt spațiile dintre lumi, dar *în univers.* În schimb, arierlumea monoteistă este dincolo de lume, în partea cealaltă a lumii, un *după univers* care nu mai este universul.

Interlumile depind de fizica epicureică; arierlumile, de metafizică, de după-fizică, de o antilume în care totul este posibil – inclusiv zeii geloși și răi, răzbunători și vindicativi, omnipotenți și omniscienți, judecători și călăi.

[493] Titus Lucretius Carus, *op. cit.*, III, v. 18-20, pp. 88-89 (*n. t.*).

În doctrina epicureică, zeii sunt impasibili, vii, nemuritori, preafericiți; nu le pasă deloc de oameni și de treburile universului; sunt fără dorințe, fără pasiuni, fără afecte, fără emoții; nu cunosc nici un necaz personal, nu cauzează nici un necaz oamenilor, căci a face rău nu este decât un răspuns la un rău primit; au drept singură grijă de a se dărui virtuților și nu admit decât ceea ce le fortifică beatitudinea, în timp ce îndepărtează tot ce-o poate tulbura; sunt indestructibili pentru că sunt inaccesibili la distrugere, sunt deci nemuritori – cunosc ataraxia, absența de tulburare, care este exact ceea ce trebuie să caute și să obțină filozoful dacă vrea să fie un înțelept:

„Tot ce își are prin sine ființă zeiască, nevoia-i
De nemurire pe veci să se bucure,-n pace deplină;
Oricând ferită de griji, despărțită cu totul de ele,
De suferință lipsită, de orice primejdii scutită,
Tare prin însăși puterea-i, de noi neavând trebuință,
Nici nu-i prin slujbe atrasă, dar nici de mânii
nu-i atinsă"[494].

Mai departe, Lucrețiu scrie și aceasta cu privire la lăcașul zeilor:

„Nu-i cu putință, de asemeni, să crezi
că-n întinderea lumii
Zeii își au undeva locuințele lor cele sfinte,
Căci a zeităților fire e gingașă, mult depărtată
De ale noastre simțiri, de-abia mintea putând
s-o conceapă.
Dar dacă scapă atingerii, dacă ea scapă lovirii,
Nu va atinge nimic din tot ce noi știm pipăibil:
Ceea ce nu e atins, e firesc ca nimic să n-atingă.

[494] *Ibid.*, II, v. 646-651, p. 68 (*n. t.*).

Iată de ce-s locuințele zeilor mult osebite
De ale noastre: sunt gingașe ca și făptura lor însăși.
Toate ce-ți spun, mai încolo pe larg
îți vor fi dovedite[495].

Dar n-o va mai face... Dovada, pentru cei care cred că *De rerum natura* este o operă neterminată, este acest vers: Lucrețiu ar fi anunțat ceea ce se va fi găsit fie în partea pierdută, fie în partea pe care ar fi scris-o, dar pe care moartea – probabil de ciumă, pentru că lucrarea se termină cu o descriere de ciumă –, l-a împiedicat să versifice. Alții consideră că Lucrețiu n-avea de ce să zăbovească asupra teologiei epicureice, de vreme ce proiectul său era pur științific; dar, atunci, de ce să anunțe ceva ce nu avea intenția să respecte? Îl consider un poem neterminat sau trunchiat de timp. O concluzie, după ordinea exercițiului retoric, n-ar fi lipsit unui asemenea poem –, dar ea lipsește.

Al treilea pas: a *trăi în așa mod încât să devii tu însuți un zeu*. Iată proiectul epicureic, care este mai mult sau mai puțin cel al întregii filozofii antice. Cum să-l realizezi?

Lucrețiu a citit probabil sau a auzit vorbindu-se despre teoria lui Euhemeros. Căci cum să înțelegi altfel genealogia sa materialistă și istorică despre zei?

„Care-i pricina ce-n lume la mari seminții răspândit-a
Cultul divin și umplut-a cetățile toate cu-altare,
Ce s-a-ngrijit ca solemne jertfiri să se orânduiască
Și să-nflorească și-acum în puternice țări și orașe,
Astfel că-nrădăcinată-i la oameni și-acum o groază
Care ridică oriunde în lume noi temple, silindu-i
Pe muritori să se-ndrepte spre ele în zile de slavă,
Nu e prea greu să se dea lămuriri pentru toate prin vorbe.

[495] *Ibid.*, V, v. 146-155, p. 182 (*n. t.*).

Chiar de pe-atunci muritorii vedeau și în starea de veghe
Fețele mult minunate-ale zeilor, dar mai cu seamă
Toate acestea în vis s-arătau în mărimi uimitoare,
Deci i-nzestrau cu simțire, căci omul avea nălucirea
Că își și mișcă al lor corp, că rostesc și cuvinte trufașe,
În armonie c-un trup prea frumos, cu puteri uriașe.
Viață de veci le dădeau, căci o față mereu înnoită
Fără-ncetare venea sub aceeași aidoma formă.
Toți socoteau, de altfel, că ființe cu-atâta tărie
N-ar fi putut fi învinse de nimeni, oricât de puternic,
Apoi credeau că aceștia-i întrec cu a lor fericire,
Nimeni fiind dintre ei chinuit de-ngrozirea pieirii,
Și, de asemeni, vedeau ei în vis cum de zei împlinite-s
Mari, numeroase minuni făr-a ști ce e caznă și trudă.
Mai mult, sistemul ceresc le-apărea într-o ordine-anume,
Iar cele patru-anotimpuri în cerc revenind pe-a lor cale,
Fără să poată-nțelege pricina din care-s făcute,
Deci o scăpare aveau: dădeau totul pe-a zeilor seamă.
Închipuindu-și că semnul zeiesc le și-ntoarce pe toate.
Statorniciră în cer locuințe și temple divine,
Căci ei pe boltă vedeau cum aluneca soare și lună,
Ziua cea dulce și noaptea și stelele reci ale nopții,
Torțe în bezne hoinare și flăcări pe cer zburătoare,
Nouri și rouă și ploaie, zăpadă, vânt, trăsnete, piatră,
Iuți vijelii, uriaș bubuit ce de sus amenință"[496].

Dar, dacă zeii au fost astfel construiți de oameni *în trecut*, de ce naiba nu s-ar putea construi alții asemănători *în viitor*? Ceea ce a fost ar putea să mai fie încă, iar legea, care conducea trecerea marilor oameni remarcabili la producerea de divinități, rămâne aceeași.

În acest spirit trebuie să ne gândim la epicureismul trăit aproape zece secole în comunități filozofice pe malul

[496] *Ibid.*, V, v. 1161-1193, pp. 219-220 (*n. t.*).

Mediteranei – Philodemos din Gadara (în vechea Sirie din secolul I înaintea erei noastre) sau Diogene din Oenoanda (în vechea Asie Mică din secolul al II-lea era noastră). Etimologia cuvântului „religie" ne învață relația, legătura din nou – *religare*. O eroare de paralaxă adaugă ideea că această relație ar lega oamenii între ei – este o confuzie postmodernă care a uitat Natura sau se străduiește s-o disprețuiască, s-o nege, s-o înlăture.

Căci această religie leagă oamenii *cu Natura*, deci cu Cosmosul, nu *între ei* în limitele înguste ale Cetății. Ea nu este un îndemn local la iubirea aproapelui, ci o practică universală ieșită din cunoașterea naturii și a ordinii lucrurilor, pentru a-și găsi acolo locul său în congruență. Religia epicureică nu este o morală umanistă și antropocentrică (cum crede epoca noastră incapabilă de spiritualitate...), ci o fizică materialistă și cosmogonică.

Iată din ce motive proiectul lucrețian, științific, fizic, atomist, materialist, nu îndepărtează religia în absolut, ci doar religia rea – cea pe care o numește „superstiție", altfel spus proasta folosire a zeilor, folosirea celui care renunță, roagă, cere și îngenunchează.

Secole de interpretări ale acestei gândiri atomiste ne-au împiedicat să citim și să înțelegem ce propune cu adevărat epicureismul: de la Părinții Bisericii la vulgata marxistă trecând prin filozofia Luminilor, de la rădăcinile sale renascentiste la lăstarii săi socialiști, s-a făcut din gândirea epicureică o armă de război contra creștinismului, o filozofie raționalistă opusă obscurantismului iudeo-creștin. Desigur, textele au făcut posibilă această folosire.

Dar înseamnă a uita incontestabila dimensiune religioasă a acestei înțelepciuni materialiste trecute sub tăcere mai mult de două milenii, căci o *spiritualitate materialistă*, dacă nu o *religie atee*, iată ceea ce nu intră deloc în cadrele mentale ale filozofiei occidentale dominante.

Însă această religie atee, care leagă oamenii cu cosmosul, ordinea materialistă a universului, face parte din epicureismul grec apoi roman. Este de-ajuns să revenim la *Despre viețile și doctrinele filozofilor* a lui Diogenes Laertios care ne furnizează toate informațiile ce ne permit să știm că Grădina funcționează ca o mănăstire[497].

Știm într-adevăr că Grădina se supune monarhiei luminate a filozofului care o conduce. Amintirea lui Epicur este întreținută cu ocazia banchetelor de comemorări ale datelor aniversare: nașterea și moartea sa; alte date care-i privesc familia și prietenii. Portretul său apare pe statui sau gravat în gemele purtate ca inel, de parcă am trăi neîncetat sub privirea filozofului, care pare astfel gata mereu să ne întrebe dacă ducem o viață filozofică în spiritul școlii.

Diogenes Laertios relatează (*ibid.*, X, 1-8): Grădina era o sectă în care Epicur se comporta ca un guru; era violent cu oricine se opunea teoriilor sau persoanei sale; a stimulat atacuri contra celor care părăseau comunitatea; era un mâncău care cheltuia averi pe hrană și vomita pentru a putea mânca din nou; a fost un personaj grosolan, un posomorât, invidios pe confrații săi, un codoș al propriului său frate, un hoț al teoriilor celorlalți, un fel de paracliser din religia tradițională care mergea cu mama sa din casă-n casă pentru a vinde purificări, un dezmățat amator de curtezane, un curtezan al puternicilor – ceea ce, s-o recunoaștem, este prea mult pentru un singur om…

---

[497] Ar trebui să scriu lucrurile altfel, spunând că mănăstirile creștine au funcționat și continuă să funcționeze ca grădinile epicureice căci, din punct de vedere istoric, Epicur furnizează etica ascetică, dietetica dorințelor, austeritatea plăcerii sobre, înțelepciunea practică, exigența vieții comunitare, elogiul vieții frugale, obligația de a-ți trăi gândirea și de a-ți gândi viața în detaliul vieții cotidiene, comune regulamentelor interioare ale Grădinii și regulilor monastice încă de la prima regulă, cea a sfântului Benedictus de Nursia în secolul al VI-lea (*n. a.*).

Dar această școală filozofică avea succes pe vremea sa, însă a avut și mai târziu, timp de multe secole; nu este deci de mirare că în prezența unei aventuri filozofice reușite se înregistrează o creștere de ură care nu se dă înapoi în fața nimănui și nu exclude atacul *ad hominem*: dacă acest om care face elogiul abstinenței sexuale, al frugalității, al sărăciei, al sobrietății, al stăpânirii de sine, al austerității este prezentat ca un juisor, un codoș, un lacom, un coleric, un plagiator, ne imaginăm că putem descalifica ușor gândirea, descalificându-l pe gânditor. Este mai ușor să murdărești un om prin calomnii decât să-i invalidezi gândirea prin lecturi și analize. Lucru-i vechi de când lumea...

Dar între mitologia epicureismului formidabil, pentru că pune bazele marxism-leninismului viitor și, printr-un efect invers de mișcare de balansier, mitologia unui șef de bandă sectantă, care se dovedește mai puțin primul dintre raționaliștii moderni decât ultimul dintre arhaici sunând din cornul cultelor cu mistere în mijlocul perioadei elenistice, este loc pentru o altă ipoteză: epicureismul a arătat că poate fi o religie filozofică, o spiritualitate atee, o înțelepciune practică.

Prin urmare, putem explica de ce Romei nu-i place de epicureici, nu din cauza hedonismului lor –, orașul lui Apicius, al lui Petroniu și Iuvenal a văzut și rele mai mari –, ci pentru că *religia civică* pe care o predică drept garanție republicană găsește în această *religie individuală* o otravă puternică, subminând fundațiile cetății. Toate atacurile, numeroase, pe care Cicero le stimulează contra epicureismului, dar și cele ale lui Seneca, care nu uită totuși să-l citeze abundent pe Epicur cu reverență în *Scrisorile către Lucilius*, își găsesc sensul în această ipoteză: cel care propune cuiva, bărbat ori femeie, tânăr sau bătrân, bogat sau sărac, sclav sau cezar, patrician sau plebeu, de a deveni asemănător cu zeii se expune riscului unei îngrozitoare separări de

cetate; el ține lecții despre zei falși – cum i s-a reproșat lui Socrate, care a plătit-o cu viața…

În *Contra lui Colotes*, Plutarh relatează o anecdotă interesantă. Filozoful epicureic Colotes îl ascultă pe Epicur care ține un discurs despre natură – este de fapt epicentrul filozofiei sale, inima nucleară a gândirii sale… Colotes este subjugat de pertinența cuvântării. Se aruncă atunci la picioarele filozofului – care îi răspunde următoarele: „Ca și cum te-ar fi umplut de un respect religios, cele spuse atunci de mine și-au produs o dorință peste fire de a mă îmbrățișa, cuprinzându-mi genunchii și de a săvârși întregul ritual obișnuit de luare a mâinii, conform actelor de venerare și de rugă la adresa anumitor persoane; « făceai, așadar », spune el, « ca la rândul meu să te consider sacru și să te venerez pe tine însuți »"[498]. Zău că trebuie iertați, reia Plutarh, cei care spun că ar da totul pentru a putea contempla un tablou reprezentând acest nobil spectacol al unuia aruncându-se la picioarele celuilalt pentru a-i săruta, și al celuilalt care-l imploră și se prosternează în compensație! Totuși, oricât de bine aranjat ar fi fost acest omagiu religios de către Colotes, el n-a recoltat fructele pe care le merita; de fapt, în loc să fie proclamat înțelept, Epicur spune numai: „Urmează-ți drumul, spuse <Epicur>, fiind lipsit de stricăciune în ochii mei, și consideră-mă și pe mine lipsit de stricăciune!"[499]

Ce spune acest text? Mai multe lucruri. Primul este că suntem departe de secta în care unui guru i s-ar săruta picioarele cu satisfacție… Scena fiind relatată de Plutarh, de o sensibilitate mai degrabă platoniciană, într-un dialog atacându-l pe Epicur și pe epicureici, ea nu apare într-adevăr ca o acuzație contra profesorului din Grădină, dimpotrivă.

---

[498] „Adversum Coloten", 1117 B-C. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

[499] *Ibid.*, 1117 C. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

Căci, al doilea lucru, el arată mai degrabă pe un profesor din descendența lui Socrate care stimulează și pune întrebări, examinează și conduce, spre deosebire de un șef de sectă care dă lovituri și disprețuiește, primește temenelele discipolilor săi și se bucură de servitutea lor.

Și, apoi, al treilea lucru, cel mai important: Epicur îi spune lui Colotes că tot ceea ce crede al doilea că vede la primul, vede și primul la al doilea. Din ce motiv? Pentru că filozoful din Grădină își propune de *a deveni asemănător cu zeii*, făcând totul pentru a ajunge la impasibilitatea lor, ceea ce le propune, de asemenea, filozofilor din Grădină: egalii săi în căutarea adevărului.

Această religie filozofică, această înțelepciune care îi unește pe oameni cu ordinea cosmosului dispune de o ceremonie care este... banchetul! O Cină păgână în cursul căreia se realizează comunitatea ideală de prieteni în jurul unei mese frugale. Nimic comun cu orgiile de mâncăruri fine, cu adunările în care îți umpli burta cu provizii înainte de a le vomita de-abia ingurgitate, pentru a putea reîncepe să mănânci ca un porc.

Să ne gândim la vila lui Piso, la poalele Vezuviului, în golful Neapole: într-o arhitectură care convoacă artele, mozaicul și sculptura, într-un peisaj sublim care dă spre vastitatea Mediteranei, cu produse ieșite din natura apropiată, cu peștii aduși din satul din vale, cu uleiul măslinilor în care cântă cicadele dimprejur, cu vinul podgoriilor crescute pe pantele colinelor, hrănite la soarele din Campania, cu prieteni demni de acest nume, a căror conversație te aduce la esențial și îndepărtează frivolitățile, în spirit epicureic care vizează realizarea în sine a absenței de tulburare, religia epicureică latină își găsește sensul.

În acest gen de loc trebuie să ni-l imaginăm pe Lucrețiu însuși sau pe un lector, a cărui meserie este de a citi extrase din *De rerum natura* pentru a-i educa pe comesenii care se

hrănesc cu pește fript și vin alb, care se bucură de umbra produsă de bolta de verdeață capabilă să apere de un soare generos, care aud cuvintele filozofului spuse într-un concert de cicade dus de briza ușoară venită dinspre coastă. Iată ce înseamnă să fii asemănător zeilor, să trăiești ca ei. Nici Horațiu, cu roza sa culeasă astăzi, nu spune contrarul.

La întrebarea: „Ce-ar trebui să crezi?", am putea atunci răspunde astfel: singura religie demnă de acest nume este cea care ne unește cu ordinea lucrurilor care este pur și simplu materială. Particule într-o lume de particule, atomi într-o lume atomică, trebuie să jubilăm aici și acum de această îmbinare care nu se va mai repeta. Eternitatea nu este viitoare, ea este aici și acum – numai s-o vrem. Zeii sunt voințe calme pe care trebuie să le vrem. Să ne descotorosim de orătănii… Pulcher este un sfânt.

Intermediul 8

Purpura în toga lui Marcus Aurelius

Cum să trăiești ca un roman?

Marcus Aurelius își propunea „să stea drept"; să stai drept, înseamnă că „trăiești ca un roman"; să trăiești ca un roman înseamnă să-ți stăpânești afectele degradante: durerea, dorința, mânia, doliul, spaima. Deci un om din Roma trebuia să trăiască după ordinea rațiunilor aristocratice care-l obligau la o ținută. Fiecare este destinat să joace un rol social care pretinde de la el o stăpânire. Roma este un supraeu.

Idealul eului, dacă trebuie să continuăm metafora vieneză, este ponderarea, altfel spus: arta de a fi întotdeauna egal cu sine însuși. Romanul ideal manifestă gravitate, seninătate, umanitate, suavitate, simplitate, pudoare, clemență, măreție sufletească, libertate, răbdare, loialitate, binefacere, perseverență, generozitate, blândețe, întâmpinare caldă rezervată inferiorului.

Romei îi place virtutea, deci spectacolul virtuții. Iată de ce prețuiește atât de mult gladiatorii. Nu pentru gustul sângelui și al viscerelor răspândite pe nisip, ci pentru plăcerea de a vedea persoane frumoase capabile de a privi moartea în față, apoi de a muri fără a tremura.

Căci verticalitatea nu este o vorbă goală – romanii n-au ce face cu vorbele goale –, ci o dovadă de virtute, care se vede sau nu în fapte, în acte, în viață. Pierre Vesperini scrie: „Să stai drept înseamnă să fii frumos ca smaraldul, purpura, lira, spada, floarea, să trăiești viața cea mai frumoasă, adică să te deosebești de ceilalți, să strălucești în mijlocul lor, pentru a zice ca Epictet, ca banda de purpură, în loc să fii

oricare fir din togă"[500]. El reia ideea că o etică demnă de acest nume este o estetică. Apoi adaugă: „Putem rezuma această natură estetică a Anticilor prin formula filozofului Taurus: *Vita ornanda*, « Trebuie să ne împodobim viața, să ne facem din viață o operă de artă »"[501].

În perspectiva unei etici estetice, virtutea este frumoasă, iar purtarea rea, urâtă. A fi cuprins de mânie, copleșit de dorințe, prăbușit de pierderea unei ființe iubite, a fi nerăbdător, a se rostogoli în plăceri, a se teme de moarte, iată tot atâtea lucruri urâte.

A sta drept înseamnă de asemenea a-i urma pe zeii care sunt modele de perfecțiune, a trăi cu ei. Istoriografia dominantă gândește politeismul în comparație cu monoteismul și-i privește pe zei plecând de la ceea ce se știe despre Dumnezeul unic. Eroare, scrie Pierre Vesperini…

Zeii în care crede Marcus Aurelius sunt numeroși; îi putem vedea, căci nu sunt concepte, idei sau abstracțiuni; sunt accesibili prin rugăciune, invocație, oracole, vise, iluzii; ei îndeplinesc rugăciunile, iar împăratul le mulțumește pentru a-i fi semnalat remedii de luptă contra hemoptiziei sau amețelilor; el îi invocă pentru ca ei să intervină în favoarea părinților, a prietenilor, a apropiaților săi; cunoaște formulele rituale pe de rost; oferă sacrificii statuilor profesorilor săi; purifică Roma cu jertfe expiatorii; obține prin rugăciuni să cadă ploaia, căci are nevoie de apă pentru a-și adăpa armata; este aclamat împărat de soldații săi, vede aici o voință a zeilor și va scrie senatorilor despre asta.

Înțelepciunea după Marcus Aurelius este deci mai puțin o cucerire asupra lui însuși prin uzul unei rațiuni sănătoase bine conduse – această viziune a lucrurilor îi subliniază anacronismul – cât o imitație a zeilor care n-au

---

[500] Pierre Vesperini, *Droiture et mélancolie: sur les écrits de Marc Aurèle*, Éditions Verdier, 2016, p. 75 (*n. t.*).

[501] *Loc. cit.* (*n. t.*).

prea multe lucruri în comun cu raţiunea şi raţionalul. Întreprinderea sa este mai apropiată de ermetism şi de cultul cu mistere decât de filozofia raţionalistă. La antipozii *Criticii raţiunii pure*, Marcus Aurelius care a fost iniţiat în misterele din Eleusis, evoluează într-un univers religios!

Dacă, aşa cum am spus deja, romanul ideal manifestă gravitate, seninătate, umanitate, suavitate, simplitate, pudoare, clemenţă, măreţie sufletească, libertate, răbdare, loialitate, binefacere, perseverenţă, generozitate, blândeţe, întâmpinare caldă rezervată inferiorului, o face pentru că aceste virtuţi sunt cele ale zeilor...

Marcus Aurelius gândeşte deci filozofia ca pe o iniţiere care permite accesul la arta de a fi asemănători zeilor. În această logică, viaţa înseamnă moarte, iar moartea, dacă am fost iniţiaţi, înseamnă viaţă.

Iată de ce îşi imaginează că există în el un demon, ceea ce presupune că nu corpul se opune sufletului, ci că se presupune într-un mod foarte subtil existenţa unui corp, a unui suflet şi a unui demon. Acest demon nu ascultă, la împărat, de o definiţie precisă: o dată este vorba despre suflet când părăseşte corpul; o altă dată este ceea ce rămâne în noi chiar după moarte; aici, el porunceşte sufletului; acolo, este acelaşi lucru cu mintea; în altă parte, geniul roman veghează peste fiecare... Avem de unde alege!

Marcus Aurelius nu trăieşte deci într-o lume de raţiune şi de raţionalitate, de folosire a filozofiei ca o artă de a se detaşa de zei, ci trăieşte ca un iniţiat căutând să imite perfecţiunea zeilor care există real şi nu metaforic. Deci el nu trăieşte ca filozof stoic, ci ca un om roman care poate cere stoicismului, dar şi celorlalte şcoli filozofice, un material pentru a gândi mai bine lumea. Nu există la el convertire la filozofie, ci o folosire utilitară a filozofiei în vederea educării religioase.

Care erau afectele pe care Marcus Aurelius dorea să le îndepărteze din existența sa? Ce pasiuni îl tulburau? Faptul că era împărat nu avea importanță, el se temea de ceea ce se teme orice ființă umană: de suferință și de moarte. Se teme și de moartea prematură, dacă există așa ceva! Cel puțin dorește să ducă la bun sfârșit sarcina pe care o știe a sa, în locul pe care-l ocupă. Deci se teme că nu va avea timp.

Este de asemenea afectat de efectele josniciei firii umane. Să ne amintim de acele îngrozitoare rânduri, dar atât de juste: „De dimineață, începe să-ți spui: voi întâlni un indiscret, un nerecunoscător, un violent, un perfid, un invidios, un nesociabil"[502] etc. Nu rămâne deci impasibil în fața răutății semenilor săi, a ingratitudinii oamenilor, a calomniei care dictează.

Marcus Aurelius știe că trupul trebuie să exulte și le cere zeilor să-l cruțe de dorința sexuală. Libidoul nu pare să fi fost la el o pasiune imperioasă. Dar o consideră mai gravă decât mânia.

Dacă împărtășește afecte cu ceilalți oameni, precum frica de suferință și de moarte, oboseala din cauza răutății oamenilor, chinurile dorinței sexuale și gustul plăcerii care o însoțește, cunoaște de asemenea pasiuni care îi subliniază meseria de împărat.

Astfel dorința de glorie în general, dar și cea a gloriei postume, în particular – atotputernicia orgoliului. Trebuie vegheat să găsești distanța potrivită între arta de a te plăcea, la care te invită etica aristocratică romană, și evitarea unei prea mari plăceri obținute de la sine. De exemplu: Roma stimează elocința. Prin urmare, arta retorică se bucură aici de mare stimă. Trebuie totuși să-ți fie necaz că vorbești bine? Sau că vorbești prea bine?

Marcus Aurelius își recunoaște și exasperări deschise, manifestări de nerăbdare și crize de furie... Putem deci crede

---

[502] Marcus Aurelius, *op. cit.*, II, 1, p. 83 (*n. t.*).

că împăratul cade în tiranie. Existau exerciții, tehnici pentru evitarea mâniilor: când le simți venind, urcându-se, trebuie să reciți lent literele alfabetului și să taci așteptând...

Împăratul, care știe că meseria sa îl expune la jungher, la crimă, la sabie, la pumnal, se teme de complot. Trebuie să reziste la această tendință supărătoare de a suspecta pe toată lumea și de a încerca să știe ce se urzește în capul fiecăruia dintre interlocutorii săi.

Să adăugăm la asta că Marcus Aurelius suferă de faptul că moartea sa ar putea să bucure unele persoane. Se consolează considerând că, părăsind o viață de care unii doresc să te vadă lipsit, înseamnă să părăsești un lucru foarte puțin dezirabil.

Să constatăm în trecere că a nu-ți lua adio de la a displace când ocupi această funcție înseamnă să recunoști că ai o piele prea fină pentru un comandant militar, un șef de stat, un șef de Imperiu care aspiră la înțelepciunea zeilor... A vrea să fii iubit te face slab, pentru că această dorință te pune la cheremul celorlalți.

A suferi, a muri, a muri prematur, a suporta răutatea oamenilor și chinul dorinței pentru femei, a dori gloria în timpul vieții, dar și *post mortem*, a te arăta coleric, nerăbdător, furios, a te teme de moarte într-un complot și a vedea că ar putea bucura o mână de oameni prin moartea sa, iată prin urmare cu ce să pictezi portretul unui om melancolic, îngrijorat, anxios, tulburat, neliniștit. Împăratul Imperiului nu este stăpân pe sine, n-are autoritate asupra lui însuși. Dar vrea să aibă.

Marcus Aurelius a fost numit accidental împărat. Hadrian i-a cerut lui Antoninus Pius să-l adopte după ce i-a remarcat talentele și calitățile. Fără aceasta, el era destinat unei vieți de plăceri savante și de vânătoare, de mers pe câmp, de plimbări călare, de activități sportive, de lectură și de scris, în ocurență istorie și poezie.

Tânăr, Marcus Aurelius duce o existență austeră: citește la teatru sau în timpul cinei, la masă mănâncă pâine, pe când ceilalți devorează farfurii rafinate, refuză să asiste la banchete și preferă să lucreze în biroul său, pierde puțin timp dormind, renunță la o moștenire, este sobru. Duce o viață filozofică.

O dată ajuns la putere, acest tip de existență îi lipsește. Trebuie prin urmare să trăiască o viață de îndatoriri – cea a unui roman, ba și mai mult: viața unui roman ajuns împărat, a unui împărat roman. Trebuie să ducă războaie, deși lui îi place pacea. Caută să-și construiască o citadelă interioară, dar trebuie să apere citadela imperială. Vrea să fie filozof, dar trebuie să fie împărat. Această tensiune îi scoate în evidență afectul.

Marcus Aurelius este un temperament melancolic. Cunoaște supărarea și mânia, dorința de singurătate și tendința de inadaptare socială, inflexibilitatea și spaima obsesivă a morții, lipsa de apetit și durerea insomniilor, veghile prelungite și zelul excesiv pentru studiu.

Când scrie despre el, scrie uneori contra lui și își reproșează fără menajamente caracterul, temperamentul, tropismele. Se asimilează cu femeiuștile, cu animalele sălbatice, cu vitele, cu copiii, cu lașii, cu trădătorii, cu bufonii, cu tiranii... Ceea ce este prea mult pentru un singur om.

Iată de ce așteaptă de la scrierile filozofilor un remediu pentru această melancolie. Citește și scrie pentru a-și salva pielea; pentru a putea fi și filozof și împărat; pentru ca împăratul să nu-l sugrume pe filozoful din el; pentru ca filozoful să nu-l asasineze pe împăratul din el. Vrea să-și conducă barca sa și pe cea a Imperiului dintr-o aceeași mișcare.

Care sunt tehnicile sale existențiale? În prezența supărării, să-ți spui că nimic din ceea ce se întâmplă nu este o nenorocire și că, în schimb, să înfrunți corect această patimă este o fericire. Trebuie deci transformată această

promisiune de negativitate, durerea, într-o realitate pozitivă care este eliminarea acestei dureri. Citim în *Gânduri către sine însuși*: „În orice împrejurare care te-ar împinge la suferință să te folosești de acest sfat: nu este o nenorocire, ci, dimpotrivă, o fericire să suporți cu noblețe această situație"[503].

În fața unei probleme, să nu spunem că aceasta dispune de o realitate proprie, ci că nu este decât ceea ce face din ea reprezentarea noastră. Prin urmare, dacă părem că nu avem putere asupra a ceea ce este înseamnă că nu știm că, aceea nefiind decât reprezentare, n-avem putere decât asupra ei. Iată adevărata sarcină a filozofiei: să lucrăm asupra reprezentărilor – ale durerii, suferinței, morții.

Astfel, să dorești festinuri și banchete înseamnă să te înșeli imaginându-ți că vei găsi acolo o promisiune de fericire, în timp ce ele nu sunt, după Marcus Aurelius, decât devorări în comun de cadavre de animale. Tot așa și cu dorința sexuală, pe care el o reduce la tirania unei mecanici de fluide de care te poți dezbăra asimilând actul de iubire doar cu frecarea a două epiderme, sperma cu o mucozitate, plăcerea cu un spasm... Ești interesat de purpura puterii? Înseamnă că vrei să porți un veșmânt făcut din lână de oaie vopsită cu zeama unei scoici... Vrei să guști un vin ales? Este pur și simplu must de struguri... Dorești victoria asupra unui popor? Te-ai bucura ca un păianjen care devorează o muscă... Ai fantasma de a mări Imperiul? Văzut din cer, va fi mereu pe planetă ca un confeti... Te temi că vei muri tânăr? În neant avem cu toții aceeași vârstă... Ne temem de ceea ce suntem? Sau suferim de ceea ce suntem? Ne spunem că tot ce este nu durează prea mult timp, căci totul trece... etc.

Ca un Diogene cu felinarul său, Marcus Aurelius a căutat toată vremea oameni care să-i fie asemănători în materie de viață filozofică. Negăsindu-i, s-a săturat de lume și a spus uneori, obosit de viață, că dorește să părăsească

[503] *Ibid.*, IV, 49, p. 141 (*n. t.*).

acest pământ. În marea tradiție stoiciană, a anunțat că, dacă încăperea ne pare prea afumată, avem întotdeauna posibilitatea de a ieși din ea. Moartea voluntară pune capăt tuturor suferințelor noastre. Ca toți cei care au celebrat acea tehnică existențială finală și fatală, n-a recurs la ea.

Ce împărat a fost acest om? A fost, fiind filozof, mai mare decât ceilalți? S-a manifestat prin virtuți pe care nu le-au avut semenii săi din fruntea Imperiului? Putem spune că este un filozof-rege sau un rege-filozof incarnat? Domnia sa poate fi numită remarcabilă? Și dacă da, prin ce anume? Ce om a fost acest împărat sau: ce împărat a fost acest om?

Marcus Aurelius a domnit. Mai bine decât Nero sau Caligula, bineînțeles, ceea ce nu-i prea greu, dar poate, pe alocuri, mai puțin bine ca Hadrian sau Antoninus Pius...

Într-adevăr Marcus Aurelius i-a persecutat pe creștini. În Asia, dar și în Galia romană. Sub domnia sa, în anul 177, faimoasa Blandina a pierit după ce a fost biciuită, torturată, arsă, apoi, pentru că animalele o cruțau, înfășurată într-o plasă și expusă unui taur care a azvârlit-o în aer. La sfârșit a fost înjunghiată.

Marcus Aurelius nu s-a opus condamnării la moarte a filozofului creștin Iustinus – probabil acuzat de filozoful Crescens Cinicul, pe care viitorul martir îl tratase drept mâncău și dezmățat –, însărcinându-l pe prietenul său, prefectul Iunius Rusticus cu treaba. Cel care a devenit sfânt a fost decapitat la Roma cu alți șase coreligionari.

Marcus Aurelius crede că un bărbat care-și ucide soția pentru că aceasta îl înșală trebuie să fie pedepsit ușor și consideră că pedeapsa trebuie să fie cu atât mai mică, cu cât urci în ierarhia societății romane.

Marcus Aurelius socotește că un soț care o surprinde pe soția sa pe cale de a-l înșela și care, ca urmare a durerii, o ucide, n-ar trebui să fie pedepsit.

Marcus Aurelius, în această ordine de idei, dorește ca un tată care ar descoperi-o pe fiica sa într-o asemenea situație s-o ucidă, cu condiția ca, în același timp, el să rezerve aceeași soartă amantului său.

Marcus Aurelius precizează că, dacă fata scapă de rănile căpătate în urma răzbunării paterne, părintele său nu trebuie acuzat.

Marcus Aurelius declară că dezrobirile obținute prin aclamația mulțimii nu sunt legale pentru că stăpânul poate să fi acționat sub presiunea mulțimii.

Marcus Aurelius condamnă la muncă forțată în mină sclavii care ar fi pierdut procesul contra stăpânilor lor mergând la pretoriu pentru a-și revendica libertatea.

Marcus Aurelius, pentru a face față unei recrudescențe a evadărilor sclavilor, declară că administrația, poliția, armata sa trebuie să-i ajute pe proprietari să-și regăsească bunurile.

Marcus Aurelius dă autorizația acestor forțe de ordine să intre în oricare proprietate privată a oricărui personaj al Imperiului pentru a-i prinde pe fugari.

Marcus Aurelius interzice dezrobirile de sclavi actori la adăpostul spectacolelor.

Marcus Aurelius găsește normal ca o mărturisire de sclav să fie validă la tribunal doar dacă acesta a fost torturat.

Marcus Aurelius justifică uzul torturii, inclusiv a uneia repetate.

Marcus Aurelius consideră nulă viața gladiatorilor, suprimă un impozit prelevat pe profiturile negustorilor de gladiatori pentru ca notabilii bogați care plăteau jocurile să nu cheltuiască prea mult. Această lege a sporit numărul de victime în arene.

Marcus Aurelius, pentru a permite bogaților să cumpere gladiatori cu preț scăzut, în timp ce mobilizase un mare număr dintre ei pentru război, ceea ce contribuise la

creșterea costului lor, a dat autorizația către administrația sa să vândă condamnații la moarte și aceasta după ce a fixat un preț minim pentru ca Imperiul să facă totuși o afacere.

Marcus Aurelius, cu ocazia războaielor sale, îi extermină pe inamicii săi prezentați ca barbari, nu fără a autoriza ca, pe coloana care-i celebrează triumful, să fie văzut călcând oamenii cu picioarele calului său, prezidând tăierea capului a doi prizonieri de război sau primind soldații care îi prezintă capetele decapitate ale luptătorilor din tabăra adversă.

Desigur, nu și-a dat sexul la supt copiilor din leagăn ca Tiberius, nu și-a numit senator calul, dându-i să mănânce perle precum Caligula, n-a ordonat să fie înjunghiat orice gladiator care se poticnea în arenă precum Claudius, n-a dat foc Romei luându-se drept poet ca Nero, nici, ca același Nero, ucigându-și mama și soția, n-a organizat festinuri cu două mii de pești de calitate și șapte mii de păsări de lux, venite din toate colțurile Imperiului ca Vitellius (Suetonius, „Aulus Vitellius", XIII, 3), n-a taxat latrinele considerând că banii n-au miros ca Vespasian, n-a pus să fie ucis pe loc oricine îi părea suspect ca Titus, n-a petrecut mai multe ore pe zi omorând muște cu țepușa ca Domițian, nu. Bineînțeles…

Dar n-a abolit, suprimat, anulat, abrogat tot ceea ce, în Imperiu, ar fi putut să-i pară în contradicție cu înțelepciunea pe care o promovează în *Gânduri către sine însuși*. Acest om care a încercat să fie filozof n-a reușit; a trebuit să se mulțumească să fie împărat.

5

A CONTEMPLA

Mâna bătătorită a alegătorului lui Scipio Nasica

Ce ne învață natura?

Publius Cornelius Scipio Nasica Corculum, tatăl celebrului Scipio Nasica, a fost o figură emblematică a Republicii romane: ginerele lui Scipio Africanul, învingătorul Cartaginei, soțul unei femei de rang înalt în aristocrația romană, înrudit cu Gracchii, cu grad înalt în armata romană, biruitorul lui Iugurtha, învingător onorat de senat, consul, cenzor, mare pontif, apoi *princeps senatus*, el dispune de toate atributele unui mare om, după criteriile romane. Valerius Maximus povestește că acesta, aflat în campanie, pe când candida pentru consiliul municipal curul, a pierdut pentru că-i lipsea un lucru pentru a atinge excelența: respectul muncitorului manual.

Iată motivele acestui eșec al unui om obișnuit cu succesele: „Pe când Nasica, încă adolescent, candida la edilitatea curulă, după ce a strâns cu putere, după obiceiul candidaților, mâna unui țăran, înăsprită de trudă, l-a întrebat în glumă, dacă obișnuia să umble în mâini. Această spusă, auzită de cei din jur, a ajuns la urechea poporului și i-a pricinuit lui Scipio respingerea candidaturii. Căci toate triburile rurale, socotind că el le-a reproșat sărăcia, și-au vărsat mânia asupra glumei lui insultătoare"[504].

[504] Valerius Maximus, *op. cit.*, VII, V, 2. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. l.*).

Mâna spune cum este sufletul și omul. Cea a omului care manevrează furca și lopata, mistria și cumpăna, piatra și nisipul, fânul și pământul, materia și elementele lumii, spune mai multe decât cea a altora, pentru că poartă în ea urma muncii repetate. Fie crapă, fie se bătătorește. Bătătura relatează o poveste: cea a unei ființe transformate în unealtă. Mâna, care este unealta acestei unelte, concentrează în ea inteligența și știința, geniul și tradiția, priceperea și memoria, talentul și istoria. A strânge această mână înseamnă a atinge sufletul celor al căror corp este lumea.

Astfel încât, atunci când cetățeanul roman care vine să caute sufragiul oamenilor modești ia în râs mâna unuia dintre ei, îi disprețuiește pe toți ca pe un singur om. A merge în mâini înseamnă a o face pe bufonul, pe maimuța, pe paiața, pe clovnul. Este contrarul plugarului, care seamănă și recoltează pentru a-i hrăni pe ceilalți; este contrarul săpării fundațiilor, ridicării unui zid și clădirii unei case pentru a-i găzdui pe ceilalți; este contrarul azvârlirii plaselor care sunt târâte, tractate, urcate, golite de pește pentru a-i aproviziona pe ceilalți; este contrarul tăierii arborilor, care sunt împărțiți în bucăți, ciopârțiți pentru a încălzi căminul celorlalți; este contrarul satisfacerii nevoilor elementare ale săracilor: mâncare, locuință, încălzire pentru a-și reface forțele înainte de a pleca la muncă în zori în fiecare dimineață. Faptul că acest om politic care caută votul alegătorului gândește, acționează și vorbește astfel atestă lunga ruptură care a existat întotdeauna între cei care pretind că reprezintă poporul și același popor care nu poate alege în a nu se reprezenta, de vreme ce el muncește, deci nu-și poate petrece timpul consacrat câștigării vieții de zi cu zi în deliberări pentru a găsi cum să administreze viața celorlalți în modul cel mai rentabil pentru sine. Omul cu mâinile bătătorite trebuie să decidă asupra destinului său fără a trece prin capcana reprezentării care se dovedește întotdeauna o

confiscare. Am cunoscut, mai cunosc încă această mână bătătorită a nevoiașilor, era ieri cea a tatălui meu – este astăzi cea a fratelui meu, nu este mâna mea. Dar mâna mea, cea care scrie acum, le-a rămas fidelă.

Roma este un oraș de țărani și de soldați: mâini care despică pământul, toarnă în el semințe, veghează la germinare, au grijă de glie, plivesc, curăță, prășesc, smulg buruienile, apoi recoltează, seceră și ară din nou; și sunt și mâini care țin spada, sabia și scutul, care ucid și înjunghie, care varsă sângele inamicilor, care decapitează și eviscerează, care taie în carne vie și împroașcă hemoglobina. Pulsiunea de viață a ființei care își hrănește seamănul; pulsiunea de moarte a celui care-și ucide seamănul. Eternă mișcare a balansierului.

Roma primitivă este deci constituită din soldați agricultori. Micul oraș rural etrusc devine capitală imperială cu ajutorul legiunilor care continuă să-i fascineze pe amatorii de probleme militare prin disciplină, tehnicitate, dibăcie și asprime.

La origine, același om își cultivă ogorul pentru a-și întreține familia, plecând la luptă când pământul n-are nevoie de el. Când solul cere îngrijiri, se oprește războiul și se reia munca la cîmp. Apoi, când natura adoarme, se pun la adăpost lopata și coasa, plugul și furca și se apucă spada și sabia, lancea și scutul.

Când Roma este extenuată, sub domnia celui de al doilea Valentinian (375-392), Vegetius scrie o lucrare intitulată *De re militari* [Despre arta militară]. La paragraful „Dacă soldații mai bravi provin de la țară sau de la oraș", se pot citi următoarele: „În această privință, cred că niciodată nu s-a pus la îndoială faptul că populația de la țară este mai capabilă de luptă, ca una care este crescută sub cerul liber și în cultul muncii, răbdând arșița soarelui, fără a căuta umbra, neștiutoare de îmbăieri sau de plăceri, cu suflet simplu,

mulțumindu-se cu puțin, cu trupul vânjos, răbdător la orice trudă, care are de la țară obișnuința de a căra o unealtă de fier, de a săpa o groapă, de a purta o povară. Totuși, uneori nevoia impune să fie chemați la arme și orășenii, care, de îndată ce s-au înrolat, să învețe mai întâi să muncească, să facă manevre, să care o povară, să suporte arșița soarelui și praful, să aibă parte de o hrană frugală și simplă, să stea când sub cerul liber, când sub corturi. Abia atunci să se deprindă a mânui armele și, dacă o expediție militară este mai de durată, trebuie ținuți cel mai mult în zonele de la țară și departe de atracțiile orașului, pentru ca în acest fel și trupurile și sufletele să capete vigoare. Nu este de tăgăduit că, după întemeierea Romei, la război au plecat mereu cei din oraș; dar pe atunci ei nu erau moleșiți de nici o plăcere (tineretul, înotând în Tibru, își spăla sudoarea adunată în timpul alergării și al exercițiilor de pe Câmpul lui Marte); războinicul și țăranul erau tot una, doar felul armelor se schimba; este atât de adevărat acest lucru, încât se știe că lui Quinctius Cincinnatus i-a fost oferită funcția de dictator în timp ce ara. Prin urmare, se pare că mai cu seamă din partea celor de la țară trebuie sporită vigoarea armatei; căci nu știu în ce chip se teme mai puțin de moarte cel ce a cunoscut mai puține plăceri în timpul vieții"[505]. Aceste rânduri ar putea fi semnate de un filozof stoic! Ele ne învață într-adevăr că viața în contact cu natura făurește sufletele la antipozii celui care n-a cunoscut decât îmbulzeala orașului, strigătele și murdăria, jegul și promiscuitatea.

Să ne amintim de descrierile făcute Romei de Iuvenal într-una dintre celebrele sale *Satire*: „Căci ce loc nenorocit și ce pustietate pe lume se poate compara cu groaza ce te-apucă văzând aici incendiile, desele prăbușiri de case și alte-o mie de primejdii ale unui oraș hain, iar pe deasupra

[505] I, 3. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

poeții recitându-și versurile în luna lui august?"[506] Prietenul pe care-l pune în scenă aspiră să trăiască departe de acest oraș în care sunt adunați cei care iau „în antrepriză repararea unui templu, taxele transportului pe fluvii și în porturi, secarea băltoacelor, căratul cadavrelor la ruguri și să ofere sclavi de vânzare la licitație. Corniști care altădată-și făceau veacul pe lângă vreo arenă municipală, buci de suflători cunoscute prin toate orașele, acum dau jocuri publice și, când mulțimea ordonă moartea aplecându-și degetul, ei ucid oameni ca să devină populari. Plecând de-acolo, ei iau în antrepriză latrinele publice"[507]. Îl pune pe prieten să spună acest adevăr intempestiv: „Ce să fac la Roma? Să mint, nu știu. O carte, dacă-i rea, nu pot s-o laud, nici cere s-o citesc. Mișcările astrelor nu le cunosc; să-i promit cuiva moartea tătâne-său, nu vreau și nici nu pot. Măruntaie de broaște n-am cercetat vreodată. Să transmit unei femei măritate ce-i transmite ibovnicul și ce-i comunică, e treaba altora. Nu voi fi niciodată unealta unui hoț și de aceea nimeni nu mă ia pe lângă el ca însoțitor, ca și cum aș fi ciung sau damblagit de mâna dreaptă, un trunchi de nimica bun. Cine e curtat azi afară de complicele, căruia sufletul îi clocotește de câte-ascunde și de cât trebuie să tacă într-una? Cine te face părtașul unui secret cinstit, crede că nu-ți datorează nimic și niciodată n-o să-ți dea ceva. Unui Verres îi va fi drag un om care l-ar putea acuza pe Verres în fiecare clipă. Nisipul tot al Tagului umbros și aurul pe care-l poartă el în mare să nu prețuiască în ochii tăi atâta cât să-ți pierzi liniștea somnului, să capeți întristat răsplata la care va trebui odată să renunți, să fii mereu temut de un amic puternic"[508]. Și apoi acest atac major venit de la un roman: „Neamul cu cea mai mare

---

[506] Iuvenal, *Satire*. Prefață, traducere și note de G. Guțu, București, Editura Univers, 1986, Satira a III-a, p. 40 (*n. t.*).
[507] *Ibid.*, III, p. 41 (*n. t.*).
[508] *Ibid.*, III, p. 42 (*n. t.*).

trecere la bogătașii noștri și cel de care fug eu îndeosebi, vreți să știți care-i? Vă voi spune pe dată, n-am să mă rușinez. Nu mai pot suferi, cetățeni, o Romă grecizată. Deși, la drept vorbind, a câta parte din drojdia asta este aheică? E mult de când sirianul Oronte[509] s-a revărsat în Tibru și ne-a adus cu el și limbă, și moravuri, și, odată cu flautistul, coardele oblice ale țimbalei, tamburinele și « fetele » puse să vâneze clienți pe lângă circ. Dați fuga toți cei cărora vă plac târfele străine cu turban bălțat. [...] Spune-mi ce crezi că este un asemenea ins? El ne-aduse aici pe maestrul în tot ce vrei: gramatic, retor, geometru, pictor, masor sau augur, dansator pe sârmă, medic sau vrăjitor; la toate se pricepe un grec flămând; la cer de-ai porunci să urce, se va duce"[510]. Și aceasta: „Și să nu fug de veșmintele de purpură ale acestora? Să semneze mai înaintea mea și să se lungească pe sofa pe-un loc mai bun, unul adus la Roma de vântul ce ne-aduce aici prunele și smochinele? Până într-atât să nu însemne nimic că în copilărie ne-am bucurat de cerul Aventinului și că ne-au hrănit măslinele sabine? Ce să mai spun că acest neam, foarte iscusit în arta lingușirii, laudă stilul unui incult, figura unui amic slut, compară gâtul lung al unui jigărit cu grumazul lui Hercule, ținându-l în brațe pe Anteu, ridicat mult de la pământ, și admiră o voce slabă ca a găinii cârâind, când este ciocănită în cap de soțul ei. Există actor mai bun decât un grec?"[511] Și aceasta: „Nu ne putem, deci, măsura cu ei. Cel care mereu, zi și noapte, poate să-și compună figura după fața altuia, care e gata să-și ridice mâinile, minunându-se, și să-și laude amicul dacă a râgâit bine, dacă a urinat cum trebuie și dacă auritul său vas de noapte a

---

[509] Cel mai mare fluviu al Siriei; aluzie la invazia orientalilor la Roma, considerați ca un factor de stricare a moravurilor (*n. t.*).

[510] Iuvenal, *op. cit.*, III, pp. 42-43 (*n. t.*).

[511] *Ibid.*, III, pp. 43-44 (*n. t.*).

răsunat, când clapa din fundul lui s-a închis la loc – îți e superior.

Pe lângă aceasta la ei nimic nu-i sfânt, nimica nu-i ferit de pofte desfrânate, nici stăpâna casei, nici fata ei fecioară, nici chiar logodnicul imberb și nici băiatul mai înainte pudic. În lipsa ăstora, o răstoarnă cu fața-n sus pe bunica prietenului său: vor să afle tainele familiei și – astfel să ajungă a fi temuți"[512]. Iuvenal își continuă descrierea acestei Rome de la răscrucea secolelor I și II. Femeile frumoase aparțin noilor barbari, tot ai lor sunt banii care curg gârlă, hotărârile de justiție favorabile, fetele de măritat, moștenitorii trecuți în testament, locurile de elită în magistratură, ținutele costisitoare și extravagante exhibate în public. „Totul la Roma e pe bani"[513]. Săracii nu sunt ajutați, locuiesc prost, nu pot decât să-și ia cu chirie cocioabe în cartiere insalubre, suportă aglomerația străzilor prea înguste, trăiesc cu mirosul de dejecții și de descompunere, de putregai și de gunoaie, incendiile sau surpările le amenință locuințele, un vacarm permanent îi împiedică să doarmă. În blocajele de circulație, bogații pot să se descurce cu mijloace costisitoare de deplasare: „Bogatul, de-l cheamă vreo treabă, va fi dus pe sus: mulțimea e dată în lături și el va înainta în goană pe deasupra capetelor noastre într-o mare lectică liburniană; înăuntru, pe drum, el poate citi sau scrie sau dormi: o litieră cu ferestrele închise te trage într-adevăr la somn. Va sosi totuși înaintea ta. Nouă, când ne grăbim, ne stă în față valul celor dinainte, iar gloata mulțimii care vine din urmă ne stâlcește șalele; unul mă lovește cu cotul, altul tare cu o scândură, ăsta mă izbește-n cap cu o grindă și celălalt cu un chiup mare de ulei. Picioarele-mi sunt pline de lut gros, de-oriunde sunt călcat de-o talpă mare și un cui dintr-o ciubotă soldățească mi se înfige într-un deget.

---

[512] *Ibid.*, III, p. 44 (*n. t.*).
[513] *Ibid.*, III, p. 47 (*n. t.*).

Nu vezi ce-nghesuială și ce fum e în jurul sportulei aceleia! O sută de invitați la împărțeală și fiecare cu bucătăria lui. [...] Tunica, de curând cârpită, ți-e sfâșiată; o droagă venind din potrivă hâltâcăne niște brazi lungi; alte căruțe cară pini care se clatină în aer și amenință lumea. Iar dacă se rupe osia unei harabale ce cară blocuri de marmură ligurică și prăvălește peste gloata de oameni ditamai muntele care s-a răsturnat, ce mai rămâne din trupurile lor? Cine le mai găsește mâinile, picioarele și oasele? Strivit, cadavrul omului de rând piere ca o suflare"[514]. Iar Iuvenal își continuă descrierea cu o ieșire de noapte în oraș: de pe acoperișuri lunecă țigle, de la ferestre cad vase ciobite sau crăpate, de la etaj sunt aruncate oale de noapte, bețivii prăvăliți pe stradă sau încă în picioare caută ceartă primului venit. Întâlnim hoți de buzunare, spărgători, spintecători, între timp poliția este absentă. Vi se pare că-i un text antic?

Dar dacă Iuvenal diagnostichează răul, el prescrie și poțiunea capabilă de a te elibera de el. Aceluiași interlocutor îi dă această farmacopee: „Dacă te-ai putea smulge jocurilor de circ, cu cât dai acum pe o chichineață întunecoasă, îți cumperi o casă foarte bună la Sora, la Fabrateria sau la Frusino. Ai acolo o grădiniță și un puț mic – n-ai nevoie să-l tulburi cu frânghia – apa se răspândește ușor, sorbită de fragede legume. Trăiește îndrăgind hârletul și fă-te cultivatorul unei grădini îngrijite, din care poți să ospătezi sărbătorește o sută de discipoli de-ai lui Pitagora! În orice loc, în orice ungher retras, e mare lucru să fi devenit stăpânul fie și-al unei singure șopârle"[515]. Invitația voltairiană de a-ți *cultiva grădina* își are sursa în această *Satiră* de Iuvenal...

---

[514] *Ibid.*, III, pp. 49-50 (*n. t.*).
[515] *Ibid.*, III, p. 49 (*n. t.*).

Formula filozofică a acestei propuneri făcute de poet se găsește la Musonius Rufus. În perspectiva autonomiei, principiu de bază al oricărei înțelepciuni care se respectă, filozoful stoic reflectează la „Ce mod de existență i se potrivește unui filozof?"[516] El trimite la un anumit tip de raport cu lumea, deci de relație cu natura și celebrează *contactul cu pământul* pe care orice oraș îl face imposibil. Pentru a ști și a cunoaște lumea, pentru a o trăi, trebuie să-l ai sub picioare, trebuie chiar, realmente, ca piciorul gol să se pună pe sol. Nu-i nevoie de încălțăminte. Desigur, este un accesoriu cultural care ne civilizează, dar care taie contactul htonian necesar echilibrului. Energia gliei este întreruptă de talpă; ea nu irigă corpul, deci nici sufletul. Să ne amintim încă o dată de picioarele goale ale lui Cincinnatus la arat.

Musonius Rufus spune: „Iar în ce mă privește, cel mai bun lucru din toate ocupațiile din agricultură, este faptul că oferă un răgaz deplin sufletului pentru a cugeta și a căuta ceea ce are a face cu educația spirituală. Căci ocupațiile care încordează și încovoaie trupul silesc și sufletul să se dedice numai lor sau, mai degrabă, să se concentreze asupra trupului; iar acelea dintre ocupațiile care fac ca trupul să nu fie prea încordat, nu împiedică sufletul să cugete la ceea ce-i mai bun și, datorită acestor cugetări, să devină el însuși mai înțelept, ceea ce urmărește în mod deosebit orice filozof. De aceea eu îndrăgesc cel mai mult ocupația de păstor. De fapt, dacă cineva face filozofie și, în același timp, face și agricultură, nici un alt fel de viață nu l-aș compara cu acesta și nu aș prefera un alt mod de existență. Căci, cum nu ar fi mai bine a trăi conform cu natura, din ceea ce ne oferă pământul, care este sursa noastră de hrană și mama noastră, decât să ne hrănim din altă sursă? Cum nu este mai bărbătește să trăiești la țară decât să stai la oraș precum

[516] Musonius Rufus, *op. cit.*, titlul capitolului XI. Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

sofiștii? Cum nu este mai sănătos să stai afară decât să trăiești sedentar, în umbra casei? Și ce, ar spune cineva, este mai demn de un om liber să-și procure cele necesare prin el însuși decât să le primească de la alții? Dar, evident, este mult mai important să nu depinzi de altul pentru cele de trebuință decât să depinzi. Prin urmare, este atât de bine, de fericit și de binecuvântat de zei a trăi la țară și, totodată, a nu neglija idealul de bine și frumos, încât divinitatea l-a numit înțelept pe Myson din Chene și l-a proclamat fericit pe Aglaos din Psophis, care trăiau și unul și celălalt la țară, munceau ei înșiși pământul și se țineau departe de viața de la oraș. Oare nu se cuvine să-i admirăm și să-i imităm pe aceștia și să ne dedicăm pasiunii pentru munca câmpului?"[517]

Munca pământului este într-adevăr întotdeauna recompensată, căci acest pământ este generos și permite familiilor să nu moară de foame când lucrările ogorului sunt efectuate corect. O muncă judicioasă poate chiar permite să treci de la starea de subzistență la cea de abundență care se deschide spre prosperitate.

Ea este de asemenea un exemplu pentru discipolul care primește o lecție mult mai profitabilă de la profesorul său când duce o viață filozofică muncind pe câmp, ca romanii, decât dacă ar asista, ca grecii, așezat la o lecție făcută din cuvinte și fraze, din raționamente și dialectică. Aruncând o nouă săgeată contra sectei sofiștilor, o plagă din toate timpurile, Musonius Rufus adaugă: „Este mai bine pentru cei mai mulți dintre tinerii care spun că studiază filozofia să nu meargă la un filozof, mă refer la cei ce sunt lipsiți de valoare și molateci, prin venirea cărora filozofia ajunge a fi pângărită. Căci între cei cu adevărat iubitori de filozofie nu este nici unul care nu ar dori să-și petreacă vremea la țară, alături de un om de bine, chiar dacă traiul la țară s-ar

[517] *Ibid.*, XI. Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

întâmpla a fi foarte dificil; el urmează a avea mari profituri de pe urma acestui mod de viață, prin faptul că se află noapte și zi în prezența dascălului, că stă departe de relele orașului, care sunt o piedică pentru studiul filozofiei, că nu poate tăinui când face ceva bine sau rău, ceea ce este un foarte mare avantaj pentru învățăcei. A mânca, a bea, a dormi sub supravegherea unui om de bine este de un mare folos"[518]. Această tehnică existențială nu iartă: ea propune un exercițiu spiritual care îi expulzează nemilos pe impostori, pe intriganți, pe afectați, pe mitomani, pe lăudăroși, pe mincinoși. Nu rămâne decât persoana care arată un caracter autentic, un temperament adevărat, o putere manifestă. Această ființă care, etimologic, iubește înțelepciunea poate atunci efectua traseul care conduce acolo și ajunge la această stare. În munca pământului, corpul făurește sufletul, sufletul făurește corpul. Înțeleptul se ivește de aici în toată splendoarea.

Musonius Rufus dă instrucțiunile de folosire a locuinței: ea presupune o înrădăcinare. Dar rădăcinile acestui arbore sunt pe cer; trebuie deci să privim cosmosul. Căci Calea lactee este humusul arborelui. Mâna bătătorită a țăranului, a plugarului, a ciobanului, a apicultorului se poate odihni pe unealtă: a luat bătătura din unealta care a devenit netedă ca pielea unui nou-născut. Eu cunosc netezimea unei cozi de lopată, patina sa, pentru că știam mâna bătătorită care șlefuise acest lemn în mii de ore de muncă. În timp ce se sprijină pe coada lopeții sale, a cazmalei, a greblei, muncitorul pământului poate înălța capul, privi cerul și citi povestea lui: locul soarelui care ne învață ora, calitatea astrului care ne informează despre efectele sale induse în natură, apoi, noaptea, luna, urcătoare sau coborâtoare, crescătoare sau descrescătoare, are și ea înălțimi care ne

[518] *Ibid.*, XI, 20-22. Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

lămuresc despre durata prezentă și viitoare a nopții. Și apoi sunt stelele…

Cel care n-a fost inițiat măcar o dată-n viață, în copilărie, în magia stelară este condamnat a ști despre cer doar ce ne spun cărțile despre el – este ca și cum ai cunoaște mierea fără a fi gustat-o niciodată, numai din auzite, dintr-un tratat de apicultură. Un grec ar fi făcut asta foarte bine de altfel, ar fi elaborat conceptul de *melitudine* numai din auzite, înainte de a face avere comercializându-și descoperirea; un roman ar fi gustat, i-ar fi plăcut sau nu, ar fi întins fagurele însoțitorului său și ar fi tăcut, înainte de a deveni miere el însuși, fără să facă din asta un capăt de țară, dar jubilând, fără cuvinte, pentru această pură prezență în lume.

Mi-ar fi plăcut să fiu în acea corabie despre care vorbește Aulus Gellius în *Nopți atice* – nopți care erau probabil fabuloase de altfel… „Călătoream de la Egina la Pireu pe aceeași corabie mai mulți discipoli care urmam aceleași învățături, greci și romani. Era o noapte de vară, marea era liniștită și cerul senin. Ședeam toți la pupă și priveam stelele strălucitoare. Cei din grup care erau erudiți în cele grecești discutau între ei ce e carul mare și carul mic, ce e văcarul, care e mai mare și care e mai mic, de ce se numesc astfel, în ce parte a cerului se mișcă în timpul nopții și de ce Homer spune că numai carul mare şi carul mic nu apune deși nici alte stele nu apun, toate acestea le discutau ca niște oameni pricepuți și cunoscători în materie.

Eu, întorcându-mă către tinerii noștri, întreb: « Dar voi, opicilor [numele oscilor, folosit ca insultă], ia spuneți-mi, știți de ce constelația pe care o numesc grecii carul mare şi carul mic noi o numim *septentriones*? Căci nu e destul că vedem șapte stele, ci ce înseamnă acest tot pe care-l numim *septentriones*, aceasta vreau să știu mai dezvoltat ».

Atunci unul dintre cei ce se dedicase studiului limbii și literaturii vechi a răspuns: « Gramaticii îndeobște socotesc că *septentriones* se numește astfel numai de la numărul stelelor. Căci – zic ei – *triones* singur nu înseamnă nimic, ci este un adaus al cuvântului, după cum în cuvântul *quinquatrus*, care arată cinci zile după ide, *-atrus* nu spune nimic. Dar eu sunt de părerea lui L. Aelius și M. Varro, care spun că *triones* este cuvânt țărănesc pentru cuvântul *boues* (boi), ca și *terriones*, care înseamnă animale apte pentru a ara și cultiva pământul. Astfel și această constelație, pe care grecii vechi au numit-o carul mare şi carul mic de la figura și așezarea ei, fiindcă seamănă cu un car, au numit-o și cei vechi ai noștri *septentriones* de la boii înjugați, adică de la cele șapte stele care sunt așezate ca niște boi înjugați (*iuncti triones*). Pe lângă această opinie – a continuat colegul –, Varro adaugă și pe aceasta că se îndoiește dacă nu cumva cele șapte stele sunt numite *triones* mai degrabă de la aceea că sunt astfel așezate, încât rânduite în grupuri de câte trei apropiate între ele formează triunghiuri (*trigona*), adică figuri cu trei colțuri ».

Din aceste două explicații pe care le-a dat el, aceasta din urmă a părut mai subtilă și mai ingenioasă. Căci, privind noi constelația, am văzut că stelele erau așezate în așa fel încât prezentau forma unui triunghi"[519].

Mi-ar fi plăcut să știu cărui profesor îi erau discipoli acei bărbați adunați pe corabie! Cât despre Aulus Gellius, el readuce cerul pe pământul gramaticienilor... Este puțin cam dezamăgitor. Lipsesc realii poeți... Desigur, astronomia epocii nu se deosebește deloc de astrologie și, în acest sens, este mai mult o poetică, o variațiune pe teme mitologice decât o disciplină științifică demnă de acest nume. Totuși, sub aceste discuții etimologice care sunt un mod de a face filozofie, originea unui semnificant voalează întotdeauna un semnificat care se dezvăluie, se vede răsărind o încercare de

[519] Aulus Gellius, *op. cit.*, II, 21, pp. 73-74 (*n. t.*).

sechestrare a ordinii cerești: faptul că, în dezordinea aparentă a Căii lactee, putem decupa forme și îmbinări de forme, că le asociem unor povești care convoacă Ursa și Vizitiul, Boii și Bouarul în acțiune și în mișcare, toate acestea depun mărturie în favoarea unei încercări de sens.

Dar ceea ce trebuie să reținem din această noapte de vară înstelată la pupa unei corăbii cu prieteni filozofi, este că, înălțând capul spre cer, povestind, discutând, explicând, dezvăluind, confruntând știința, părerile, cunoștințele, se produce o ordine, chiar dacă-i vorba despre schița unei ordini și chiar dacă limba greacă dispune de un cuvânt pentru a numi această ordine: *Cosmos*...

Sensul lui „a sta la oraș", altfel spus răspunsul la întrebarea: „*Ce ne învață natura?*", trebuie prin urmare căutat între rădăcinile pământului și stelele din cosmos. La punctul de intersecție al celor două lumi, acolo unde se găsește fiecare dintre noi. Morții s-au găsit acolo; noi suntem acolo; cei vii din viitor se vor găsi acolo.

Picioarele în glia țăranului și capul în stelele marinarului, iată ce ne permite să fim, dar mai ales să rămânem – altfel spus să locuim într-un domiciliu existențial. Dar cum să stabilim contactul cu aceste două lumi?

În Antichitate, absența de cunoștințe în materie celestă – ceea ce Isidorus Hispalensis [Isidor din Sevilia] numește „rotirea cerului" în *Despre diferența dintre astronomie și astrologie* (cartea III, capitolul XXVII) – dă depline puteri unei poetici a astronomiei care este astrologia. În corabia lui Aulus Gellius, asistăm la o conversație despre locul și amplasamentul stelelor, îmbinarea lor și formele care ne fac să ne gândim la un bouar, o ursă, un vizitiu etc. Nu este decât o topică a cerului, o *fizică a cerului*. Dar când imaginația oamenilor face din aceste forme niște forțe acționând asupra

destinului lor, atunci ne găsim în prezicere astrologică, presupunând că totul este înscris în marea carte a lumii cerești și că ar fi de-ajuns să știm să citim horoscoapele pentru a descoperi în ele viitorul. Avem de a face atunci cu o *metafizică a cerului*. În *Despre astronomie*, poetul Hyginus pune în relație aștrii și comportamentele. Rezultă o înțelepciune care nu este foarte îndepărtată de cea a stoicilor: să te supui ordinii cosmice, iată toată filozofia. Problema este că astrologul devine stăpânul vieții oricui este lipsit de voință și de libertate. Firmicus Maternus scrie de exemplu în *Mathesis* [Învățătura]: „Dacă Marte și Venus au fost uniți printr-o strălucire de formă pătrată și dacă Marte, deținând partea de sus, din dreapta pătratului, ar căta spre Venus, aflată în stânga pătratului, cu o strălucire amenințătoare, această unire e responsabilă de toate relele. Atunci ea anunță gâlcevi și temute pericole de punere sub acuzare, atunci se iscă pagubele suferite de bărbați din pricina unei femei. Iar dacă această unire s-ar produce în semnele tropicale, atunci se întețește nerușinarea unei totale desfrânări în trupul efeminat al bărbaților, atunci sunt și ei cuprinși de patimile poftelor femeiești, atunci, odată cu distrugerea demnității și reputației lor, sunt mânjiți de petele unei rușinoase depravări"[520]. Să nu ne mirăm deci de apariția câtorva gâdilări libidinale când Marte o întâlnește pe Venus...

Este foarte evident că planetele nu pot avea calitățile pe care oamenii le atribuie lor, numindu-le. Căci a o numi pe una Venus, după zeița Iubirii, pe alta Marte, după zeul Războiului, este o pură conveniență. Prima ar fi putut să fie numită ca a treia și a doua ca a patra, ceea ce ar fi provenit dintr-un arbitrar performativ nicidecum în stare să fondeze o știință. O poetică da, o știință, nu; o metafizică, cât vom vrea, dar nicidecum o fizică.

---

[520] VI, 11, 5. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

Cât despre epicureici, ei furnizează o adevărată fizică a cerului. Fizica lor îndepărtează orice metafizică, deci orice astrologie. Aștrii nu sunt decât îmbinări de atomi. Iată cum deschide Lucrețiu *De rerum natura*:

„Nu așadar ale soarelui raze – săgețile zilei
Pot risipi-ntunecimea și groaza din mintea umană,
Ci trebuință-i aici de-a naturii privire și studiu.
Iată anume-adevărul cu care acum vom începe:
Dintru nimic nu se naște nimic prin voință zeiască.
Frica-i stăpână-ntr-atât peste toți muritorii, fiindcă,
Jos pe pământ și în ceruri, văzând
că de toate-mplinite-s,
Fără-a putea adânci în vreun chip oarecare pricina,
Gându-ncolțește în ei că zeiască putere le face.
Când vom vedea că nimic din nimic
nu se naște-n natură,
Mai cu temei vom pătrunde aceea ce e-n cercetare
Orișice lucru din ce se-nfiripă și cum de pe lume
Totul se îndeplinește și fără de-al zeilor reazem“[521].

Just: „trebuință-i aici de-a naturii privire și studiu“, deci, nimic altceva care ar arăta „al zeilor reazem“. Pe cer sunt aștrii și acești aștri sunt, ca tot ce există, inclusiv zeii, niște compuși de materie. Există o ordine a lucrurilor, deci un cosmos, iar a-i cunoaște legile te face înțelept: fizica excluzând metafizica, cel puțin făcând-o caducă, se deschide spre înțelepciune.

Există o armonie a stelelor, o pace a aștrilor, o seninătate a Căii lactee, o liniște a planetelor, o forță calmă care leagă lucrurile, le animă, le face să funcționeze împreună: aceste adevăruri care se văd când înălțăm la țară capul trebuie să funcționeze ca modele.

---

[521] Titus Lucretius Carus, *op. cit.*, I, v. 146-158, pp. 8-9 (*n. t.*).

Nu trebuie să credem, ca stoicii, că, totul fiind scris, este de-ajuns pentru a fi înțelept să ascultăm de natură în loc să contemplăm pământul și cerul pentru a descoperi aici forța calmă a pământului și a stelelor, voința de putere care animă glia și Calea lactee, care devin un model existențial.

Epicureicii nu sunt întâmplător inventatorii *clinamenului* care numește abaterea unui atom care, în momentul genealogic a tot ce este, în această ploaie verticală de atomi căzând în gol, ca niște aștri picând în univers, a făcut posibilă prima agregare, ea însăși condiția de apariție a aglomerațiilor următoare, până la producerea lumii noastre materiale.

Această libertate postulată care este clinamenul ne frământă: ea ne invită să dorim abaterea existențială care presupune să ne oprim, să ne așezăm, să rămânem, să încetăm orice activitate urbană, mondenă, clocotitoare și colectivă, pentru a ne simți ființa *înrădăcinată într-un sol* deschis de plugul omului cu mâini bătătorite și în același timp *înrădăcinată într-un cer* oferit de o noapte de vară pe pupa unei corăbii sau oriunde în altă parte în lume numai să ridici capul. În ceea ce mă privește, îmi amintesc că am atins cerul cu mâna pe o terasă în deșertul mauritanian.

Dar, cu fruntea răsturnată, dacă pot spune astfel, se descoperă că aceia care au privit într-adevăr cerul și au văzut ce se găsește în el realmente, veritabil, concret, au fost epicureicii, numai ei. Multitudinea de gânditori platonicieni, aristotelicieni, stoici, neoplatonicieni și creștini n-au văzut pe cerul real decât ficțiunile pe care le puneau ei acolo: ei au fost astrologii cerului. Percepeau bine aștrii, dar vedeau în spatele lor mâna invizibilă a unui demiurg, a unui prim motor imobil, a unei cauze necauzate, a unui Logos ardent, a unui Dumnezeu monoteist.

Numai atomiștii au văzut ce se găsește acolo: o putere senină, pentru a nu spune o forță liniștită, un elan vital sau o

voință de putere care face să se nască o imensă tihnă. O tihnă la care ajungi contemplând magiile vitaliste ale pământului și lecțiile dinamice ale cerului.

Țăranul care răstoarnă brazdele și marinarul care navighează noaptea cunosc amândoi acea liniște: tăcerea unui câmp sub soare sau a unei corăbii oprite în calmul largului mării, dar și, pentru cei care știu să asculte, micul șuierat care iese din această tăcere și care povestește sufletelor nobile colcăiala vieții pe ogor sau în golul undelor: aceste albe vârtejuri luminoase foșnind încetișor sunt tot atâtea dovezi ale existenței sinelui. A sinelui în pace.

6

A RÂDE

Pieptenele chelului după Lucian

Ce rațiune are deriziunea?

Roma miroase a usturoi și a ceapă mâncată crudă de legionari, a sandale din piele unsă cu ulei și a fier înfierbântat la soare în armurile soldățimii. Ea este virilă și războinică, victorioasă și marțială. Se pare că nu se râde niciodată aici, că nu se manifestă nici umor și nici ironie, că nu se glumește și că nici nu se persiflează, că se ignoră jocurile de cuvinte sau spiritele nostime, deriziunile și comicul, batjocura și farsa.

Este o eroare, căci această Romă în care strălucesc cuirasele, scânteie tecile de spadă, foșnesc stindardele, pocnesc drapelele și freamătă flamurile este și Roma cu râsul vulgar al ceremoniilor religioase păgâne, cu jelitul elegiacilor și poeților, Catullus sau Iuvenal, Horațiu sau Martial, cu delirurile bufone ale comediilor lui Plaut sau ale lui Terențiu, cu surâsul ironic al lui Virgiliu, cu măgăriile lui Cato cel Bătrân care le descumpănesc pentru totdeauna pe victimele sale, cu amuzamentele lui Ovidiu, cu jocurile de cuvinte sau cu glumele asasine care dau strălucire pledoariilor publice ale lui Cicero. Fără a mai vorbi despre opera completă a lui Lucian din Samosata.

Roma nu s-a abținut să râdă, concret, dar ea nu s-a abținut nici să practice o activitate care nu se pretează la râs, anume analiza râsului. Datorăm într-adevăr lui Cicero, în multe capitole din *Despre orator* (II, 54-71), și lui Quintilianus, în nu mai puținele capitole din *Arta oratorică* (VI, 3, 1-112),

numeroasele analize despre resorturile râsului. Ele dovedesc că acest subiect a reținut atenția gânditorilor romani, inclusiv a unora care l-au tratat dar, din păcate, în lucrări pierdute, din care nu mai cunoaștem decât autorii, de exemplu, Domitius Marsus, Domitius Afer, Gabba, Iunius Bassus, Cassius Severius.

Dar analiza râsului nu este comică și contează mult mai mult să râdem realmente, într-adevăr, concret. În acest scop, departe de considerațiile teoretice ale lui Quintilianus și Cicero, să vedem ce găsim la Lucian din Samosata...

Ca aperitiv, să deschidem un scurt text al lui Lucian care se intitulează „Cărturarul ignorant". Caricatura îl privește pe un amator de cărți frumoase care nu trăiește după conținutul lor, ci se bucură numai să le posede, să le arate, să fie văzut cărându-le sub braț, să atragă asupra lui atenția celor puternici, care ar putea astfel să și-l facă prieten. Averea sa îi permite să cumpere cărți rare, prețioase, deci costisitoare. Le citește în viteză, dacă le citește vreodată.

Ceea ce Lucian ne spune despre acest bibliofil începe în câteva cuvinte: este sirian (19); este probabil un zugrav nepriceput (22); este un îmbogățit recent; este pedofil, epilat, sulemenit, machiat (23); întreține legături cu efebi bătrâni (25); bea mai mult decât se cuvine; este măgulitor; are datorii la negustorii de sclavi; are „faptele scârboase și nelegiuite"[522] – nu este într-adevăr un personaj recomandabil...

Lucian îl caricaturizează pe omulețul care a existat în vremea sa, era cunoscut și s-a recunoscut... A poseda cărți de filozofie nu te face filozof. A-ți lua un flaut nu te face flautist, așa cum a dobândi un cal nu te face cavaler, sau a-ți cumpăra o corabie nu te face marinar! Un ignorant care

[522] „Cărturarul ignorant", în Lucian din Samosata, *Scrieri alese*, *op. cit.*, 30, p. 323 (*n. t.*).

cumpără cărți pe care nu le citește este ca un prost care-și încalță piciorul de lemn. A cumpăra și a purta armura lui Ahile nu înseamnă a dispune de curajul său; a poseda felinarul de lut al lui Epictet plătindu-l cu bani grei nu-l transformă pe proprietar în filozof stoic; a cheltui averi pentru a deveni proprietarul bățului pe care filozoful cinic Peregrinus îl avea înainte să se arunce pe rug pentru a se sinucide nu-ți conferă calitatea de înțelept cinic; a-ți procura un arc nu este de-ajuns pentru a deveni arcaș.

La ce servesc cărțile? „Deoarece foloasele ce le poate trage cineva din cărțile vechi sunt două: să poată vorbi corect şi să se poarte bine, luându-se după cei buni şi fugind de cei răi, iar dacă nici folosul ăsta nu l-a tras cineva din cărți, apoi de ce le mai cumpără, decât doar să dea de lucru şoarecilor, locuință moliilor şi prilej de bătaie pentru slugile ce nu umblă bine cu ele?"[523] Să-i imiți pe oamenii cinstiți și să fugi de cei răi: este programul unei vieți pline de înțelepciune...

Adresându-se acestui compatriot, probabil un om cunoscut în Samosata, Lucian scrie: „M-am întrebat de mult timp şi deseori şi n-am putut încă să aflu de ce pui atâta zel în a cumpăra cărți; căci nimeni dintre cei ce te cunosc măcar cât de puțin, n-o să-şi închipuie c-o faci spre a trage din ele vreun folos sau câştig; după cum nu-şi cumpără chelul pieptene, sau orbul oglindă, ori surdul flaut, sau eunucul întreținută, plugarul vâsle, ori cârmaciul plug. Asta o faci numai spre fala bogăției tale şi ca să arăți tuturor că poți cheltui din averea ta multe parale, chiar pentru lucrurile ce nu-ți aduc nici un folos"[524].

Care este lecția acestui apolog? Cărțile nu sunt valori de bibliofilie sau obiecte de paradă, indicatori de clasă care permit adunarea imbecililor, semne exterioare de bogăție cash sau intelectuală, ocazii de a se impune în fața oamenilor

[523] *Ibid.*, 17, pp. 316-317 (*n. t.*).
[524] *Ibid.*, 19, p. 317 (*n. t.*).

simpli și modești, ci numai niște forme manufacturate care valorează mai întâi și mai ales prin conținut! Lucian scrie: „Căci dacă stăpânirea cărților singură ar face învățat pe un om, de ce preț n-ar fi colecția ta şi a voastră care sunteți bogați; dacă adică ar fi cu putință să cumpărați ştiința din târg şi să ne întreceți pe noi săracii"[525].

Dar lecția cea mai importantă este că: „Nădejdea viitorului nu stă în maniaci de cărți, ci în virtutea fiecăruia şi în felul de trai zilnic"[526]. A poseda cărți nu este deci un scop în sine, ci a dispune de un material cu care îți poți construi orientarea existențială, dar în nici un caz orientarea existențială însăși...

Preocuparea lui Lucian este deci să lupte contra falșilor filozofi, a celor ce folosesc în mod exhibiționist cărțile, știința, cultura, referințele intelectuale, contra impostorilor înțelepciunii care au cu cartea pe care o citesc un raport de paradă, de bluf, de prefăcătorie, de mistificare, ba pe care pot chiar, de asemenea, s-o scrie sau să pună să fie scrisă de alții...

În „Filozofii la mezat", Lucian își imaginează un bâlci în care filozofii emblematici ai gândirii antice sunt puși la vânzare de Hermes sub autoritatea lui Zeus. „Noi vindem la mezat felurite vieți de filozofi și tot soiul de secte filozofice"[527]. Portretistul din Samosata îi prezintă pe filozofi cu ideile lor forte și câteva dintre trăsăturile lor caricaturizate. El pune deci în scenă „vieți de filozofi", după cum spune, ca și defectele asociate acestor gândiri.

Mai întâi un *pitagoreic* – de fapt, fiind precizat că este originar din Ionia (2) și născut la Samos (3), apoi că are o coapsă de aur (6), este vorba despre Pitagora însuși de vreme ce aceste trăsături îi aparțin. Ce fel de viață duce el?

---

[525] *Ibid.*, 4, p. 310 (*n. t.*).

[526] *Ibid.*, 24, p. 320 (*n. t.*).

[527] „Filozofii la mezat", în Lucian din Samosata, *Scrieri alese*, *op. cit.*, 1, p. 95 (*n. t.*).

„Desăvârșită", a celui care „vrea să se înalțe mai presus de umanitate [...], să cunoască armonia lumii și apoi să reînvie"[528]. El nu ține nici un fel de lecții, doar că trebuie să-ți amintești din nou de existențele trăite anterior pentru a trăi din nou eliberat de încarnare. Iată de ce nu mănâncă nimic ce a fost viu. Dar nu consumă nici bobi, pentru că ei arată ca testiculele când sunt deschiși și pentru că, expuși la lună, bobii, nu testiculele, devin ca sângele. Își găsește cumpărător.

Sosește apoi Diogene, *cinicul* emblematic. Ce viață filozofică se găsește aici de vânzare? „O viață plină de bărbăție, viața unui om destoinic și ales, o viață liberă"[529]. Îl recunoaștem după câteva trăsături: ne invită să mâncăm piepie crudă pentru a muri în toată frumusețea; ne propune să trăim într-un butoi; este jegos, murdar, jignitor, insolent; poartă desagă și băț și o tunică fără mâneci; copulează în public și se comportă ca un câine; se masturbează în văzul și auzul tuturor; și-a plasat viața sub semnul lui Heracle; își spune cetățean al lumii; nu respectă nimic și pe nimeni, inclusiv pe împărat; nu vrea nici prieteni și nici tovarăși – toate momente bine cunoscute din biografia sa. Îi promite celui care îl va cumpăra să-i facă viața amară, să-l instruiască în asceză și frugalitate: îl invită pe stăpânul său să-i devină sclav... Ce crede Lucian? Acest fals rebel este un adevărat comediant: „« Să nu te înfricoșezi! E domesticit », îi spune vânzătorul cumpărătorului potențial"[530]. Și adaugă că nu-i de-ajuns, pentru a fi filozof, să înșiri insultele ca pe niște perle. Hermes îl lasă pe nimic cumpărătorului pentru că vrea să se descotorosească „de nebunul ăsta care ne obosește, sâcâiază ca un apucat și – ca să fiu scurt – îi acoperă de ocări pe

[528] *Ibid.*, 2, pp. 95-96 (*n. t.*).
[529] *Ibid.*, 7, p. 98 (*n. t.*).
[530] *Ibid.*, 7, p. 99 (*n. t.*).

toți oamenii, slujindu-se de cele mai josnice cuvinte"[531]. La acest preț derizoriu, găsește evident cumpărător.

Este rândul lui Aristip din Cirene, *cirenaicul*, de a fi scos la mezat. Ce viață filozofică este de vânzare? „Viața pe care o vedeți a fost însoțită de plăcere, o viață de trei ori ferice"[532]. Acest filozof sosește parfumat și îmbrăcat în purpură. Revendică voluptatea și trece drept un prototip de delicatețe, dar este beat, se împleticește și se arată incapabil de a vorbi într-atât a băut; este corupt și desfrânat; este înzestrat, dar pentru vin și hrană, plăcinte și fete; a fost crescut la Atena, asta explică talentul său pentru moliciune; mănâncă acolo unde este hrănit și poate sta la masa unui tiran ca Dionisios din Syracuza, care-l aprecia în mod deosebit. La ce se rezumă filozofia cirenaică? „Temeiul filozofiei sale e disprețul față de orice, folosirea a tot ce-i cu putință de folosit, cerșirea plăcerii oriunde s-ar găsi"[533]. Prea frivol, nimeni nu-l cumpără; rămâne nevândut.

Intră atunci în scenă perechea Democrit abderitul și Heraclit din Efes, doi *presocratici* asociați dintotdeauna într-un joc de roluri ai cărui prizonieri sunt: primul trece drept un glumeț, iar al doilea drept un smiorcăit. Pentru ce vieți? „Cele mai bune [...], cei mai înțelepți [oameni]"[534]. Cea a lui Democrit care râde de ridicolul treburilor umane, care afirmă că nimic nu este serios, pentru care nu există decât atomi căzând ca ploaia în vid; cea a lui Heraclit zis Obscurul, căruia nu-i plăceau oamenii care, se spune, vorbește în enigme, se lamentează de comedia umană și îi este milă de tot ce este: „Împrejurările din vremea noastră nu găsesc că au vreo însemnătate, iar ceea ce va fi în viitor cred că trebuie să ne îndurereze grozav. Mă gândesc la prăpădul care va

---

[531] *Ibid.*, 11, p. 101 (*n. t.*).
[532] *Ibid.*, 12, p. 102 (*n. t.*).
[533] *Loc. cit.* (*n. t.*).
[534] *Ibid.*, 13, p. 103 (*n. t.*).

aduce în cele din urmă sfârşitul, prin flăcări, al universului. Iată ceea ce mă face să plâng. Ba mai vărs lacrimi şi pentru că nimic nu e statornic, ci – ca să zic aşa – toate se află într-o mare neorânduială. Bucuria şi necazul sunt acelaşi lucru. De asemenea cunoaşterea şi neştiinţa, mărimea şi micimea, înălţimea şi adâncul. E ca o horă în care toate se prind şi-şi schimbă locul, făcând jocul veşniciei"[535]. Nici glumeţul şi nici smiorcăitul nu găsesc amatori.

Vine atunci ora lui *Socrate*. Produsul său existenţial? „O viaţă bună şi inteligentă, [...] cu totul neprihănit[ă]"[536]. Domeniul său de predilecţie? Băieţii şi iubirea. El spune că-i plac cu precădere sufletele fără a atinge corpurile; dar nimeni nu-l crede – şi e bine... „Dar ce viaţă duci?"[537] „Locuiesc într-o cetate pe care am închipuit-o pentru mine şi care-i cârmuită într-un fel ciudat. Legile le-am născocit eu"[538]. Este vorba de fapt despre „Republica" lui Platon în care femeile, lucrurile şi bunurile sunt în comun. Sistemul său? Doctrina sa? „Ideile şi modelele fiinţelor. Tot ceea ce vezi: pământul, roadele lui, cerul, marea, toate făpturile au prototipurile lor nevăzute, care se află în afară lumii"[539]. Cumpărătorului care cere precizări despre acele idei şi unde le găseşte, Socrate îi răspunde: „Nicăieri. Dacă le-am întâlni undeva, ele n-ar mai fi"[540]. La care profanul îi ripostează: „Nu văd modelele despre care aminteşti"[541]. Şi Socrate reîncepe: „Nu e de mirare; ochii sufletului tău sunt lipsiţi de vedere. Pe câtă vreme, eu văd imaginile tuturor fiinţelor: un alt tu şi un alt eu, amândouă fiinţe nevăzute. Ca să nu

---

[535] *Ibid.*, 14, pp. 103-104 (*n. t.*).
[536] *Ibid.*, 15, p. 104 (*n. t.*).
[537] *Ibid.*, 15, p. 105 (*n. t.*).
[538] *Loc. cit.* (*n. t.*).
[539] *Ibid.*, 18, p. 106 (*n. t.*).
[540] *Loc. cit.* (*n. t.*).
[541] *Loc. cit.* (*n. t.*).

lungesc vorba, eu văd totul în dublu exemplar"[542]. Urmarea schimbului verbal, în partea cumpărătorului: „M-am convins că trebuie să te cumpăr, fiindcă ești înțelept și privești pătrunzător"[543]... Îmbină gestul cu vorba, plătește doi talanți și îl ia pe filozof. Hermes îl întreabă pe om asupra identității sale: Socrate este cumpărat de Dion din Syracuza, un discipol al lui Platon care se va revendica de la el o dată ajuns la putere pentru a institui o tiranie!

Următorul. Este un *epicureu* care trece examenul. Este prezentat ca un discipol al atomismului glumețului de Democrit și al hedonismului bețivanului de Aristip – ceea ce-i o intrare puțin cam rapidă din punct de vedere filozofic... Se spune că-i mai nelegiuit decât ceilalți doi reuniți, dar nu-i mai savant ca ei! Se hrănește cu ceea ce am numi astăzi dulciuri, dar și cu smochine din Caria. Nu se știe dacă este cumpărat, de cine, pentru ce și cu cât. Ignorăm de asemenea ce tip de viață filozofică este aici de vânzare. Din ce este spus în mod lapidar, vom zice: o viață de juisor materialist.

Apoi sosește în scenă un *stoic*. Cum este viața sa? „Însăși virtutea, cea mai desăvârșită dintre toate viețile. Cine vrea să fie singurul care să cunoască tot ce există?"[544]. Ar fi de fapt „singurul înțelept, singurul frumos, singurul drept, singurul viteaz, singurul rege, singurul orator, singurul bogat, singurul legiuitor și tot ce mai poate fi un om"[545]. Știm foarte rapid că acest filozof al Porticului este Chrysippos în persoană. Cumpărătorul îl întreabă dacă nu este afectat de faptul de a fi vândut ca sclav. Își joacă atunci rolul de stoic, deosebind ceea ce depinde de noi și ceea ce nu depinde; avem putere asupra a ceea ce depinde de noi, dar nu asupra

---

[542] *Loc. cit.* (*n. t.*).
[543] *Loc. cit.* (*n. t.*).
[544] *Ibid.*, 20, p. 107 (*n. t.*).
[545] *Loc. cit.* (*n. t.*).

a ceea ce nu depinde; depinde de el să fie afectat de această stare, dar el vrea să nu fie, deci nu este afectat. Urmează considerații asupra punctelor tehnice ale acestui curent de gândire: preferabilii, imaginația comprehensivă, logica, accidentele simple și accidentele de accidente, solecismele, retorica, modalitățile silogismului – secerătorul, stăpânitorul, Electra și învăluitul (22)... Chrysippos îl aburește pe cumpărător cu subtilitățile dialectice ale Porticului pentru a justifica împrumutul cu camătă, apoi plata lecțiilor sale filozofice, fără a înceta să strige totuși că este un virtuos emblematic! Cu această performanță intelectuală, numeroși sunt cei care vor să-l cumpere pe stoic...

Penultimul, *peripateticianul*; n-are nume. Cartea sa de vizită ontologică? Viața sa filozofică? „Cel mai deștept dintre toți și care-i un atotștiutor desăvârșit"[546]. Este blând, moderat și „dublu" pentru că, în această școală, există un învățământ ezoteric, pentru inițiați, și unul exoteric, pentru cei mulți; este bogat; știe totul despre orice: „Cât timp trăiește țânțarul, până la ce adâncime luminează soarele apa mării și ce fel de suflet au stridiile"[547]. La care trebuie adăugate cunoștințele enciclopedice despre toate subiectele – reproducerea, procrearea, formarea fătului, râsul, viața animalelor etc. Găsește achizitor la un preț ridicat.

În fine, ultimul, *scepticul*: Pyrrhon, dar Hermes greșește pronunțându-i numele și dându-i-l pe acela al unui sclav... Viața sa filozofică este aceea a unui negativist: nu știe nimic, afirmă că nimic nu există, nu știe nici măcar dacă existăm, ignoră ceea ce este convenabil, preferabil, realizabil. Care este obiectivul său? „Să nu știu nimic, să n-aud nimic și să nu văd nimic"[548]. Nu simte nimic, nu judecă nimic și spune că

---

[546] *Ibid.*, 26, p. 111 (*n. t.*).
[547] *Ibid.*, 26, p. 112 (*n. t.*).
[548] *Ibid.*, 27, p. 113 (*n. t.*).

„nu se deosebe[ște] cu nimic de o râmă"[549]. Este cumpărat, este plătit? Iată ce nu-l tulbură deloc, afirmând: „Îmi opresc judecata în această privință și stau să cumpănesc"[550]. Iar stăpânul îi promite scepticului să-l arunce în apă, pentru a-i dovedi că-i este într-adevăr stăpân – ceea ce nu-l convinge pe Pyrrhon că există...

Vânzarea se oprește aici. Lucian face să apară în dezordine, fără grijă pentru cronologie, pe toți reprezentanții tuturor școlilor de filozofie antică: Pitagora și pitagoreicii, Diogene și cinicii, Aristip și cirenaicii, Democrit și Heraclit cu presocraticii, Socrate platonicianul, dacă putem califica un profesor cu numele luat de discipolii săi și, fără nume, un epicureu, un stoic, un peripatetician și scepticul Pyrrhon.

Nici un filozof nu scapă: extravagațele pitagoreice despre transmigrația sufletelor, provocările grosolane ale cinicilor, hedonismul vulgar al cirenaicilor, râsul materialist al lui Democrit, mizantropia pesimistă a lui Heraclit, lumea imaginată de platonicieni în general și de Socrate în particular, juisarea trivială a epicureicilor, logica obscură a stoicilor, mania enciclopedică aristoteliciană și delirul nihilist pyrrhonian, iată tot atâtea nebunii de care Lucian din Samosata își bate joc copios!

Trebuie oare să conchidem din asta că el nu este decât un satiric fără alt proiect decât deriziunea, un glumeț fără densitate, un comic fără idei, un rege al burlescului ținând locul bufonului în filozofie? Nu cred. Căci toți filozofii cărora le trage un picior în spate, cărora le dă o palmă și pe seama cărora râde au un punct comun: *sunt greci*...

Chiar dacă, originar din Samosata, în actuala Sirie, Lucian scrie în greacă, limba intelectualilor și a oamenilor de litere, el este un gânditor oriental dar romanizat și își îndreaptă săgețile și sulițele asupra marilor actori ai filozofiei

---

[549] *Loc. cit.* (*n. t.*).

[550] *Ibid.*, 27, p. 114 (*n. t.*).

grecești, dar asupra nici unui filozof roman. Căci el scrie în a doua jumătate a secolului al II-lea al erei noastre, este deci posterior lui Panaitios, Cicero, Lucrețiu, Musonius Rufus, Seneca, Plutarh, Epictet, tot atâția filozofi romani care ar fi putut deveni tot atâtea ținte ale ironiei sale! Dar ei sunt marii absenți ai poemului său epic batjocoritor.

Ce reproșează el filozofilor greci? Vorbăria și idealismul, enciclopedismul și scepticismul, sofistica și retorica, plăcerea și pesimismul, logica și nihilismul, depravarea și pederastia – tot atâtea mărfuri de negățit pe tejghelele filozofiei romane.

Lucian din Samosata reproșează altceva filozofilor greci, și este poate încă și mai grav după părerea sa: lipsa lor de congruență, contradicția între doctrină și viață, gândire și acțiuni, înălțimea teoriilor și josnicia practicilor. Nimic mai bun pentru a-ți da seama că *Banchetul sau lapiții*, dialog burlesc și filozofic, marchează defectul cuirasei filozofilor eleniști: desigur, ea este frumoasă și strălucitoare, sclipitoare și fastuoasă, vie și radioasă, dar este din carton...

Acest banchet al lui Lucian este un antibanchet al lui Platon! De unde se vede, încă o dată, că filozoful din Samosata se înscrie într-o perspectivă romană, deci antigrecească. La Platon, banchetul servește ca pretext unor disertații idealiste despre Iubire. Se bea, se mănâncă, desigur, dar pentru că este nevoie de un decor pentru acea punere în scenă filozofică, pentru acea piesă de teatru de Idei. Ceea ce contează sunt cuvintele, conceptele, argumentațiile, sofistica, retorica. La urma urmei, la Platon, este întotdeauna o Idee de vânzare – Adevărul, Frumosul, Binele, Dreptatea etc.

Lucian pleacă de la un alt principiu. Romanii sunt oameni pragmatici și concreți. Filozofia nu este pentru ei arta savantă de a diserta despre Idei pure, o dialectică în stare să

dovedească orice, chiar în detrimentul bunului-simț, o sofistică în stare să spună: ceea ce este nu este și ceea ce nu este este, ci o înțelepciune practică pretinzând viața filozofică însoțitoare.

Iată din ce motive Lucian din Samosata, roman în demersul său intelectual, examinează viețile filozofilor pentru a se pronunța dacă viața lor este filozofică sau nu. Căci nu-i de-ajuns să-ți spui filozof pentru a fi, trebuie s-o arăți, s-o demonstrezi – și acest lucru toată viața… Înțelegem că plasând sus ștacheta înțelepciunii, unul sau altul nu va fi la înălțime. Prin urmare, ar trebui să desconsiderăm doctrina din cauza caracterului său neviabil. Fie că-i extravagantă ca la Pitagora, fie obscură ca la Platon, fie inutilă și vană ca la Aristotel, fie că-i o pură supunere în aspectul său juisor ca la Aristip sau Epicur, fie că-i o pură grosolănie ca la Diogene, fie vanitate sofistică, ca la Chrysippos, fie delir ca la Pyrrhon; în aceste cazuri, la ce bun să subscrii la divagațiile lor mentale? Desigur, Pitagora nu are doar fobia bobului, Socrate nu este doar pederast, Platon, doar cetățean al unei Republici a Ideilor, Aristotel doar fascinat de penisul scoicilor, Aristip doar parfumat, Diogene doar bășinos, Chrysippos doar guraliv, Pyrrhon doar autist, dar sunt și așa – și totuși… Cu ce defect înrudit îi putem asocia pe filozofii romani Cicero și Seneca, Epictet și Marcus Aurelius, Lucrețiu și Musonius Rufus? Cu nimic extravagant…

A zeflemisi, a râde, a înțepa, a zâmbi, a glumi, a pufni, a ironiza, a distra, cum face Lucian, înseamnă a filozofa. Și poate chiar a filozofa uneori mai mult și mai bine, pentru că o face mai direct și pentru toată lumea, decât a diserta despre natura ființei, existența esențelor, relațiile care unesc substanța și atributele, mecanismul preferabilelor, cauza necauzată sau primul motor imobil, ipostazele care conduc la Un-Bine – un registru în care grecii excelează…

Lucian este de partea oamenilor simpli și adevărați, lrepți și necomplicați; a optat pentru cei modești care nu :trigă sus și tare idei ciudate și incomprehensibile, prostgll i absconse, dar care trăiesc, la înălțime umană, o viață de)m cu idealuri de om. Îi împunge pe sectanții școlilor ilozofice, dar îi cruță pe însoțitorii anonimi ai acelor actori al loctrinelor lor.

„Filozofii la mezat" se termină cu o informație care, ără să pară, ne învață ceva important. Hermes o spune, ntr-adevăr, încheind dialogul: „Iar pe voi, ceilalți, vă :onvocăm pentru mâine, când o să scoatem la mezat vieți de)ameni nepricepuți, de meșteșugari și de oameni de rând"[1]. Nu ni se spune că se vor purta mai bine, evident, dar nțelegem repede că Lucian îi opune pe cei care își spun ilozofi oamenilor obișnuiți și că simpatia sa, dacă nu merge lirect la cei mai modești, nu merge nici la cei mai savanți... n *Banchetul sau lapiții*, este același lucru: filozofii din toate ectele grecești se poartă urât, beau, se insultă, se bat, se :eartă invidioși și geloși, perfizi și josnici, răi și meschini, în imp ce comesenii, care nu sunt filozofi, se poartă în mod :onvenabil și decent. Lecția este că trebuie să râdem de falșii ilozofi, ceea ce este adevărata filozofie, și că nu este filozofie lecât la cei care o incarnează și nu la cei care o revendică trident.

Să citim deci *Banchetul sau lapiții*. Ceremonia are loc la Aristainetos, un filozof stoic, cu ocazia căsătoriei fiicei sale, Cleantes, care se mărită cu un filozof, fiu de bancher și, ceea e nu strică deloc, chiar dacă nu explică totul, bogat noștenitor.

Numeroase lucruri sunt deja exprimate încă de la primele rânduri ale dialogului. Aristainetos apare în *Dialogurile curtezanelor* ale aceluiași Lucian: este un filozof

[1] *Loc. cit.* (*n. t.*).

stoic, păros și bărbos, care predică virtutea și dialogurile despre iubire consacrate de discipoli profesorilor lor, dar care practică pederastia – o practică sexuală mai teoretizată și justificată de greci decât de romani. Spre deosebire de *Banchetul* lui Platon, nu există nici o pledoarie romană pentru iubirile grecești. O campanie contra filozofului stoic este ațâțată de curtezane care îl denunță cu graffiti în cartierul atenian Kerameikos…

Apoi, prenumele miresei: Cleantes. Dar Kleanthes din Assos (330-232 înaintea erei noastre) este numele *masculin* al filozofului stoic care succede întemeietorului școlii stoice, Zenon din Citium, în calitate de prim director. Din opera sa abundentă nu ne rămân decât niște fragmente dintr-un „Imn către Zeus".

Căsătoria se desfășoară în plin teritoriu stoic. Avem deci dreptul de a ne imagina că doctrina Porticului va dicta legea cu ocazia acestui banchet de nuntă: rigoare morală, ideal ascetic, elogiul virtuții, practică austeră, eroism existențial.

Vai! Se întâmplă contrarul! Decrepitudine morală, bucurii triviale, dezmăț de bețivani, colecții de vicii, purtări de depravați, josnicii de cheflii, orgii de desfrânați, filozofii se poartă ca niște haimanale… Cupa filozofică este departe de buzele comesenilor.

De îndată ce intră în sală, stoicii îl fulgeră cu privirea pe Hermon *epicureicul*. Lucrul este astfel spus clar: se spune că oamenii Porticului și cei din Grădină se urăsc. Acea opoziție este o construcție mai mult decât o realitate. Cele două școli propun două drumuri diferite pentru a ajunge la un singur scop: seninătatea, înțelepciunea, pacea sufletului și a ființei. Dar stoicii cred în Suflu, epicureicii în singurul adevăr al Atomilor uniți în gol, ceea ce este suficient pentru a-i ațâța ca pe niște câini contra pisicilor…

Intrarea *platonicianului* Ion stârnește un fior respectuos, căci este „un om venerabil și impunător la înfățișare, pe chipul căruia se arată multă demnitate: de aceea este numit în popor « Modelul », avându-se în vedere gândirea mereu corectă a acestui bărbat. Așa că, la venirea lui, toți se ridică și îl salută ca pe un zeu: și, într-un cuvânt, prezența acelui Ion părea a fi șederea unui zeu printre oameni"[552]. Cum să exprimi mai bine autoritatea platonismului în mediul filozofic? Autoritatea este deținută de discipolii lui Platon care trece drept filozoful de lux, cel care, în lumea esențelor inteligibile, întreține legături directe, fără intermediar, cu Ideile.

Planul mesei se supune regulilor de bună-cuviință; unii se supără pentru că socotesc că merită mai mult decât li se oferă când li se arată locul... Dezacorduri, răutăți schimbate. Stoicul care se preface, după doctrină, că-și bate joc de lucrurile umane, prea umane, se comportă de fapt ca un om, prea uman. Bogatul stăpân al casei își oferă filozofi, care își oferă, la rândul lor, o gazdă bogată...

Stoicul Zenothemis ar trebui, după regulile sectei sale, să dea dovadă de frugalitate și sobrietate, de temperanță și măsură, dar și de empatie și simpatie, de mărinimie și răbdare. Aiurea! Amenință că părăsește sala, dacă este plasat lângă un epicureu care este și preot al Dioscurilor și care-i lasă cu plăcere primul loc stoicului. Din acest motiv, Zenothemis se așază și începe să înfulece ca un flămând, pătându-se cu sos. Îi dă câteva bucăți de carne sclavului său, plasat în spatele său. Stoicul frugal își umple pântecele.

Atunci intră Alkidamas, un filozof *cinic* care n-a fost invitat. Cum este „un om tare rău de gură și cel mai sonor dintre toți cinicii"[553], tuturor le este frică. Este invitat să ia un

---

[552] *Banchetul sau lapiții* (7). Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

[553] *Ibid.*, (12). Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

scaun și să se așeze; disertează despre prea multul confort al fotoliului, al patului, mesei, totul într-un decor de draperii, mâncând în picioare, mergând și atacând violent luxul, banii, posesiunile, cupele din aur cărora spune că le preferă simpla veselă de lut. Pentru a-i închide gura și pentru că-i plictisește pe invitați, stăpânul casei cere să i se mai servească o cupă de vin pur. Efectul este radical asupra lui Alkidamas; el se lungește chiar pe sol, tace și bea: vociferantul cinic încetează de a mai lătra.

Între timp, *aristotelicianul* Cleodemos agață un paharnic tânăr și frumos și pretextează că-i dă cupa pentru a-i oferi banii cu care îi cumpără favorurile. Din neatenție monedele cad. Toată lumea se preface că n-a înțeles. Stăpânul casei îl îndepărtează pe sclav și plasează un bătrân catârgiu sau rândaș lângă pederast: plăcerea peripateticianului va fi solitară.

Întoarcerea în scenă a *cinicului* beat mort – vinul neîndoit cu apă și-a făcut efectul. El pretinde tăcere, închină un toast miresei, provoacă râsul, se simte jignit, își cântă propriul elogiu, spune despre mireasă că, „dacă n-ar primi de la mine cupa, nu ar naște niciodată un fiu care să-mi semene, invincibil ca forță, liber ca spirit, iar la trup la fel de viguros"[554]. Laudă-mă gură... La care, ca pentru a se făli, îmbină gestul cu vorba și își arată sexul. Făcând aceasta, provoacă râsul, astfel încât se supără din nou, amenință să bată cu bățul pe care-l ridică deasupra capetelor, promițând în același timp să nu se servească de el dacă i se aduce o prăjitură mare. Prăjitura îi este adusă; o înghite. Cumpărat prima oară cu o cupă de vin, Alkidamas este cumpărat a doua oară cu o patiserie: câinele cinic care latră este calmat cu dulciuri.

Dionysodoros *retorul* ia atunci cuvântul într-o sală în care majoritatea sunt deja beți morți. Își recită un anumit

---

[554] *Ibid.*, (16). Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

număr din discursurile sale. Este aplaudat călduros, dar uralele vin de la valeții care se găsesc în spatele său. Învingând fără pericol, retorul triumfă fără glorie: oratorul n-are succes decât cu aplaudaci. Retorica strălucită este o știință vană.

Apoi *gramaticianul* Histiaios, așezat pe ultimul loc, deci ultima roată la căruță, declamă un amestec de texte clasice pentru a obține o odă care n-are nici cap nici coadă. Bineînțeles, asistența își bate joc de el. Gramatica se vădește o artă inutilă.

Între timp, *stoicul* Zenothemis, care amenințase că părăsește sala, dar nu și-a dus amenințarea până la capăt pentru că i se schimbase locul, este scufundat în lectura unei cărți scrise cu litere mici – era atunci semnul distinctiv al filozofilor acelei școli. Pus în prezența realității celei mai triviale, stoicul preferă vieții cărțile.

Între felurile de mâncare, bufonul Satyrion este invitat să amuze adunarea. Este urât, cu capul ras, în afară de un ciuf în vârful craniului. Dansează cu infinite contorsiuni, răsucindu-se, legănându-și șoldurile, pentru a spori ridicolul. Recită versuri, imitând accentul egiptean. Apoi lansează împunsături cutăruia sau cutăruia din adunare. Cei care sunt obiectul acestor glume râd. Dar nu și cinicul Alkidamas, care nu apreciază deloc să suporte ceea ce el aplică neîncetat celorlalți. Îl amenință cu bătaia pe bufon, care este în plus mai bun clovn decât el. Se angajează lupta, dar în afară de faptul că este bun la jocuri de cuvinte, la zeflemisiri, la glume, la amuzamente, comicul este bun și la pumni: îl trântește pe adversarul său la pământ. Deși nu a primit decât ce-a căutat, cinicului nu-i mai place jocul.

Sosește atunci medicul Dionicos. Declară că a întârziat din cauza unui pacient atins de nebunie pe care a trebuit să-l calmeze. Își povestește peripeția, obține un succes egal cu cel al bufonului și se instalează lângă gramatician, mâncând

resturile de la masă. Prezența sa va fi justificată puțin mai târziu, căci alcoolul inflamând toată acea adunare, se va porni vâlvătaia.

Deocamdată, un eveniment îi permite lui Lucian să încarce și mai mult barca discipolilor Porticului: *stoicul* Hetoimocles trimite un curier stăpânului casei Aristainetos. Această scrisoare este un model al genului pentru a dezvălui mecanismul resentimentului: filozoful este invitat în toate zilele de oameni mai bogați decât gazda căreia i se plânge, fără a da curs invitațiilor, căci știe că banchetele sunt o ocazie de dezordine și violență; el adaugă: „Doar în ce te privește am impresia că sunt pe bună dreptate revoltat"[555]. Formidabilă declarație: el recunoaște că îi face curte celui care, în plus, este vecinul său, dar uitarea dublată de proximitate îi sporește supărarea; este mai puțin necăjit, bineînțeles, de faptul de nu fi fost invitat, decât de ingratitudinea celui care nu l-a invitat, căci, scrie el, „pentru mine fericirea nu stă într-o porție de mistreț, de iepure sau de plăcintă, cu care mă înfrupt pe săturate la alții, care-și cunosc datoria de gazdă"[556] – este lucru cunoscut faptul că acela care este rău reproșează adesea celuilalt ceea ce n-ar putea să-și reproșeze lui însuși: deci cel care nu-l invită ignoră convenințele, pe când cel care n-a fost rugat nu găsește necuviincios să i-o reproșeze chiar în mijlocul banchetului celui care nu l-a poftit.

Hetoimocles sporește paranoia: dacă n-a fost convocat este din cauza celorlalți doi stoici prezenți la banchet, totuși membri ai aceleiași școli cu el și despre care afirmă că le va închide gura fără dificultate cu un silogism bine întors din condei! Îl acuză pe stăpânul casei căruia îi reproșează că ignoră principiile doctrinei întemeiate de Zenon. Invită la o întrecere cu acești stoici, precizându-i în același timp gazdei:

---

[555] *Ibid.*, (22). Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

[556] *Loc. cit.* Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv(*n. t.*).

„Eu unul, care aș fi de părere că singurul bine e ceea ce-i cinstit, aș suporta lesne insulta"[557] – bineînțeles, bineînțeles...

Apoi bârfește, calomniază și anunță tatălui că preceptorul propriului său fiu, Diphilos, poreclit Labirintul, într-atât este de complicat sau fără noimă, este amator de băieți și că are amabilități pentru elevul său. Dar Diphilos a fost invitat la nuntă... Hetoimocles adaugă totuși: „Fără îndoială, nu se cade a tulbura nunta, nici a da vina pe alții, mai cu seamă din motive atât de josnice. Căci, deși Diphilos, care mi-a luat doi discipoli, o merită, eu, de dragul filozofiei, voi păstra tăcerea"[558]. Splendid exemplu de preteriție, frumoasă lecție de retorică: să spui ceea ce nu vei spune și, din această cauză, să o spui totuși...

La care omul resentimentului adaugă ca perorație: „Iar acestui sclav i-am poruncit ca, de-ai vrea să-i dai o bucată de mistreț, de cerb sau de plăcintă cu susan, să mi-o aducă drept scuză a neinvitării mele la cină, să n-o primească, ca să nu pară că pentru asta l-am trimis"[559]. Dar cine deci ar fi putut bănui un asemenea lucru?

Lectura acelei scrisori jalnice este însoțită de râsete... Cum acel bătrân înțelept bărbos, acel stoic cu fața severă a putut arăta atâtea pasiuni triste: gelozie, invidie, cupiditate, resentiment, senzualitate, rea-credință, rea-voință, calomnie, clevetire, înfumurare, perfidie, fățărnicie? Dacă tatăl miresei nu l-a invitat, pur și simplu „pe motiv că nu spera pe viitor să accepte o invitație, nu a vrut să se implice în această situație, ba mai mult, a susținut că nici măcar nu-l interesează"[560].

Diphilos și Zenon, care îl însoțea, părăsesc adunarea cu multă discreție; ei confirmă astfel acuzațiile lui Hetoimocles.

---

[557] *Ibid.*, (23). Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).
[558] *Ibid.*, (26). Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).
[559] *Ibid.*, (27). Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).
[560] *Ibid.*, (28). Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

Aristainetos anunță sclavului purtător al misivei stoicului că poate să plece, iar el se va ocupa de toată această treabă mai târziu.

Este momentul pe care îl alege *aristotelicianul* Cleodemos pentru a-i ataca pe stoici – care, hotărât lucru, sunt în culmea fericirii sub pana lui Lucian din Samosata… Pasă între epicureicul Hermon și stoicul Zenothemis, care profită de ea pentru a-l acuza pe Cleodemos de a o fi sedus pe soția elevului său și, după ce a fost surprins culcându-se cu ea, de a trebui să suporte pedeapsa rezervată adulterului: să fie snopit în bătaie cu o gulie înfiptă în fund! Cleodemos îi ripostează acuzatorului său stoic că și-a prostituat soția, că a furat banii depuși de un discipol pentru a-și plăti o călătorie, că a jurat în fața divinității că nu delapidase acea sumă, că i-a constrâns pe discipolii săi la onorarii exorbitante, că a dat bani cu împrumut cu dobândă mare, că a vândut otravă unui om foarte hotărât să-și ucidă tatăl.

Cleodemos aruncă atunci cupa în fața stoicilor, ceea ce dă semnalul unei încăierări homerice: lovituri și răni, tentative de omor, scuipaturi, înșfăcări de bărbi, intervenția celor mai înțelepți – plouă cu lovituri. Se bat cu mâncare. Curge sângele. Este crăpat un ochi. Este tăiat un nas după ce a fost mușcat. Sunt date picioare în dinți care sar. Strigăte, plânsete. Este răsturnată o lampă și, când se reaprinde lumina, sunt surprinși doi care fac amor, apoi un furt. Între timp, bolnavii ies pe litiere. Un stoic urlă de durere; unul mai înțelept ca el, numai dacă nu-i mai ironic, îi atrage atenția că-i este de-ajuns, după doctrina pe care o predică, să nu vrea ca durerea să i se întâmple pentru ca ea să nu mai existe. Alții vomită cam peste tot… Să ne oprim aici.

Lykinos, care relatează acest banchet, dă morala acestei povești în felul său: „Eu mă gândeam în sinea mea mai ales la ceea ce-i inevitabil să-i vină cuiva în minte. Cât de puțin e de folos să cunoască ce s-a scris, dacă cineva nu-și face și

viața mai bună prin asta. Căci îi vedeam și pe cei mai de seamă autori demni de luat în râs pentru faptele lor. Mai apoi, mi-a venit în minte dacă o fi adevărat ceea ce se spune în popor, anume că învățătura îi abate de la gândirea cea dreaptă pe cei ce se ocupă neîncetat de cărți și de ideile conținute în ele. Între atâția filozofi de față, nu era poate de văzut vreunul care să nu aibă vreo vină: unii se comportau rușinos, alții vorbeau și mai rușinos. Și nu puteam pune cele săvârșite de ei nici măcar pe seama vinului, gândindu-mă la ce scrisese Hetoimocles, pe nemâncate și pe nebăute"[561]. Apoi această concluzie în concluzie: „Prin urmare, situația se inversase. Puteai vedea niște oameni neinstruiți mâncând cuviincios, neieșind în evidență nici prin beție, nici prin altceva puțin cuvenit: doar râdeau și îi condamnau pe cei pe care, bănuiesc, îi admiraseră mai înainte, crezând că valorează ceva după ținută. Cât despre filozofi, aceștia se destrăbălau, proferau insulte, se ghiftuiau, strigau, ajungeau în patru labe. Chiar și acel admirabil Alkidamas urina în toiul unui ospăț, fără a-i fi deloc rușine de femei"[562].

Lucian ne invită mai puțin să râdem de filozofie decât de filozofii care nu trăiesc filozofia pe care o predică, ceea ce înseamnă la drept vorbind a avea pentru disciplina adevărată o înaltă stimă. În spatele râsului se ascunde seriozitatea filozofului veritabil care știe că, după formula bine cunoscută, în materie de înțelepciune, binele nu face zgomot, iar zgomotul nu face bine.

Decența oamenilor ignoranți și simpli, buna-cuviință și convenientele, onestitatea și corectitudinea, probitatea și modestia de care dau dovadă constituie adevărate lecții de înțelepciune. Trebuie să râdem de cei care se prefac că sunt filozofi, dar a căror viață atestă că nu sunt. Iată ultima lecție romană oferită în râs și deriziune de Lucian din Samosata: ceea

---

[561] *Ibid.*, (34). Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).
[562] *Ibid.*, (35). Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

ce face filozofia nu este discursul filozofic, ci viața filozofică. Rațiunea deriziunii este deriziunea lipsei de rațiune.

Intermediul 9

Celsus, ultimul păgân

Un paradox vrea ca primul filozof păgân care a atacat creștinii în secolul al II-lea, Celsus, a fost salvat de ei! Șiretenia rațiunii monoteiste... *Contra creștinilor. Discursul adevărat* a fost scris în jurul anului 180, în timpul domniei lui Marcus Aurelius.

Cum a fost posibil? La Alexandria, un bogat mecena creștin numit Ambrosius îi cere prietenului său Origen să respingă *Discursul adevărat* al lui Celsus, acel text care-i lovește pe creștini. Origen se pune pe treabă și-l refuză atât de bine încât citează textual aproape șaptezeci de procente din textul celui pe care îl combate. Prin urmare, dispunem de acest text pe care, în urma sfântului Pavel, care a inaugurat primul autodafeu creștin, furnizorii de ruguri n-au avut ideea să-l scoată din cartea altuia, creștin emblematic pe deasupra.

Discursul adevărat este un atac greu contra a ceea ce nu era atunci decât o sectă pe care autorul o vede ca pe o amenințare pentru Imperiul roman. Nu greșește. Să spunem chiar că se vădește vizionar: mai mult de o mie de ani de istorie îi dau dreptate.

Două secole după acest text strălucitor, religia lui Hristos trece de la statutul de sectă persecutată la cel de religie persecutoare. Cu convertirea oportunistă a împăratului Constantin, cinic și criminal, crud și scelerat, necinstit și mincinos, brutal și barbar, creștinismul grăbește căderea Imperiului roman nu fără a-i fi păstrat forma, deci forța.

În epoca în care scrie Celsus, creștinismul se prezintă sub forma unei constelații de mici comunități din care fiecare

acaparează legenda unui om crucificat pentru a salva omenirea. Un om, un grup, o comunitate – iată o erezie...

În primele secole ale erei comune, într-adevăr, nu se deosebesc prea bine nebuniile gnostice de extravaganțele iudaice sau mitologice orientale. Fiertură de cultură în care totul este posibil: de la orgia sexuală gnostică, ocazie de purificare a lumii marcate de pecetea răului, până la asceza totală a călugărilor din deșert, izolați în morminte, trecând prin comunitățile genealogice ale monahismului occidental, creștinismul se caută.

*

Ce a înțeles deci Celsus încă de la începuturile creștinismului? Adevărata natură a acelei religii care distruge Roma antică pentru a o înlocui cu o Romă iudeo-creștină sub regimul căreia Occidentul trăiește încă.

Creștinii sunt pentru Celsus o corporație stranie făcută din oameni persecutați, dar care se fălesc cu această persecuție sub pretext că le va deschide împărăția cerurilor. Se opun legilor Imperiului și se ascund pentru a-și celebra cultul. Înțelepciunea lor este un colaj de referințe barbare care ignoră rațiunea greacă. Iudaismul face parte din aceste surse. Ei reciclează lucruri vechi: vor să moară pentru ideile lor? Socrate i-a precedat deja pe această cale. Critică ei imaginile zeilor pe care-i venerează păgânii? Heraclit îi ridiculizase deja pe cei care greșesc zeii venerând pietre sau bucăți de lemn în locul zeilor adevărați. Faimoasele miracole ale acelui zeu sunt produse prin magie. Creștinii își proclamă credința și resping rațiunea. Sociologic, sunt niște nenorociți, simpli și rustici, fără învățătură, grosolani. Câțiva, totuși, scapă de la această definiție, sunt luminați și cinstiți. Desigur, nici ei nu invocă rațiunea, căci convoacă alegoriile.

Celsus crede în existența istorică a lui Isus. El consideră totuși că nu este fiul lui Dumnezeu născut dintr-o fecioară, ci un copil născut dintr-un adulter cu un soldat roman care se numea Pantira. Din cauza acestei nașteri dezonorante, Maria a născut în secret. De altfel, descoperind rușinea, Iosif dulgherul care era soțul său, a alungat-o de acasă. Copilăria, adolescența și tinerețea lui Isus s-au desfășurat în Egipt unde a fost salariat.

Întors în Palestina, și-a afirmat natura divină. Isus pretinde că în ziua botezului său în Iordan, un porumbel a coborât asupra lui pentru a-i confirma natura divină. Celsus consideră că-i vorba despre o afabulație, o afirmație lipsită de orice dovadă. Desigur, ideea venirii unui profet este răspândită la Ierusalim. Dar nimic nu atestă faptul că ar fi vorba despre Isus și nu despre altcineva. Numeroși sunt fanaticii și impostorii în materie. De altfel, dacă fiecare există după voința lui Dumnezeu, de ce acest om ar fi mai zeu decât ceilalți?

Creștinii pretind că familia lui Isus a luat-o la sănătoasa în Egipt pentru că i se spusese lui Irod că tocmai se născuse un copil care avea într-o zi să domnească în locul său. Regele a masacrat copiii. Isus a fost cruțat. Dar n-a domnit totuși niciodată în locul lui Irod. De ce Dumnezeu, care ar fi tatăl acelui copil, l-ar fi expus în acel mod la crimele regelui? Din ce motive s-a mulțumit doar să trimită doi îngeri în timp ce i-ar fi fost de-ajuns să facă astfel încât Irod să nu se poarte așa cum s-a purtat?

Se pretinde că Isus a îndeplinit un mare număr de minuni, de miracole, de lucruri uluitoare. Pentru Celsus, nu-i nici o îndoială că acele miracole au fost obținute prin jonglerii vulgare. Căci sângele care a curs pe cruce dovedește că acest om nu este Dumnezeu. Ce zeu ar avea sânge uman? La fel, cum s-ar fi lăsat un zeu să fie arestat, judecat, lovit, umilit, torturat și crucificat fără să facă nimic pentru a scăpa

de traseul lung și dureros către moarte? Totul atestă în favoarea unui corp de om și a unei vieți de om.

De ce, dacă totul a fost prezis, n-a scăpat de preziceri? Conjurația, trădarea, crucificarea, Patimile? Numai că nimic n-a fost prezis și aici nu sunt decât vorbe goale. Cum ar putea Dumnezeu să vrea să-l încerce într-atât pe fiul său? În schimb, dacă Dumnezeu a vrut-o, atunci de ce nu te supui de bună voie? Prin urmare, la ce bun să exclame pe cruce: „Dumnezeul meu, Dumnezeul meu, pentru ce m-ai părăsit?"

În această aventură, Celsus nu vede decât mituri. Consideră că relatările primilor evangheliști au fost modificate regulat în funcție de obiecțiile pe care le făceau adversarii acelei religii.

Viu, Isus n-a putut convinge mai mult de doisprezece apostoli, „vameși și marinari, dintre cei mai înrăiți"[563], scrie Celsus, din care nici unul n-a vrut să moară pentru el. Dar, două secole mai târziu, discipolii săi vor de acum înainte să-și dea viața pentru el! Ce straniu paradox...

A spus că va învia din morți? Dar numeroși sunt cei care, înaintea lui, afirmau că pot de asemenea realiza acest miracol... Iar Celsus dă nume. Pentru a valida un asemenea lucru, ar trebui să dispunem de dovada că trupul mort și cel înviat sunt aceleași. Dar n-a fost cazul. Căci cine a văzut semnele rănilor și urmele cuielor în palmă? O „femeie exaltată"[564], altfel spus într-o stare mentală anormală, căreia nu i s-ar putea acorda nici un credit.

Isus ar fi trebuit să apară în fața tuturor, inclusiv a judecătorilor săi, pentru a convinge într-adevăr și masiv. Să revină la Pilat și să-l interpeleze în fața curții, iată ce-ar fi fost mai credibil! Ar fi putut chiar, mai bine, să dispară de-a dreptul de pe „cruce"[565], în direct, în ziua crucificării! Iată ce

---

[563] Origen, *op. cit.*, I, LXII, p. 85 (*n. t.*).
[564] *Ibid.*, II, LV, p. 145 (*n. t.*).
[565] *Ibid.*, II, LVI, p. 147 (*n. t.*).

ar fi făcut impresie... În loc de asta, supliciul său a fost văzut de mulți, dar învierea sa numai de „o singură femeiușcă și niște aderenți de încredere"[566]...

Celsus constată de asemenea în texte că felul său de a vorbi, adresându-se violent – „vai vouă" și „zic vouă", de exemplu –, dovedește că nu știe să convingă și să convertească altfel decât agitând spaima și amenințările. Contradicțiile abundă chiar în Evangheliile revendicate de creștini –, este adevărat!

Vorbind despre Isus, prezentat de creștini ca Fiul lui Dumnezeu, apoi ca Dumnezeu însuși, Celsus afirmă: „El n-a fost, deci, decât un om, așa cum adevărul însuși îl arată și cum rațiunea îl dovedește"[567]. El opune deci experiența și rațiunea credinței și religiei.

Filozoful păgân, în acest caz probabil destul de neoplatonician, atacă apoi apologetica evreilor și a creștinilor. Se arată la fel de combativ și determinat să facă să primeze ordinea rațiunii asupra delirurilor credinței. Este vorba totuși despre amurgul păgânismului...

Celsus găsește ridicole controversele între evrei și creștini. De îndată ce sunt numeroși, și unii și ceilalți se despart și înființează schisme. Spiritul de partid și gustul sectei îi animă pe toți acei oameni incapabili să facă o comunitate adevărată fără să se sfâșie reciproc.

Filozoful care este Celsus nu poate înțelege cum creștinii fac elogiul inculturii și ignoranței, cu condiția să credem că, acționând astfel, acei credincioși noi „arată că nu doresc și nu pot convinge să vină la ei decât pe cei nerozi, pe cei de neam slab și imbecili, adică pe sclavi, pe femei și pe copii"[568]. Pentru acest fin cititor al lui Platon, o asemenea recrutare depășește înțelegerea... De ce ar trebui să blamăm

[566] *Ibid.*, II, LXX, p. 158 (*n. t.*).
[567] *Ibid.*, II, LXXIX, p. 166 (*n. t.*).
[568] *Ibid.*, III, XLIV, p. 201 (*n. t.*).

cunoștințele și cultura, înțelepciunea și cărțile, știința și literatura care oferă tot atâtea ocazii de a ajunge la adevăr? Creștinii fac precum cascadorii de bâlci și scamatorii care-și instalează estradele în mijlocul oamenilor celor mai grosolani, mai triviali și mai obișnuiți.

Se adresează copiilor, considerând că aceștia își vor contamina părinții; vorbesc cu femeile, sperând că acestea își vor convinge soții; se întreține cu sclavii în speranța că, la momentul potrivit, ei își vor converti stăpânii.

La fel, ei îi atrag pe cei păcătoși. Dar pe cine consideră aceștia păcătoși? Pe „oameni nedrepți, hoți, jefuitori de case, otrăvitori, hoți de temple [...], jefuitori de morminte"[569]. Este o clientelă respectabilă? se întreabă Celsus. Căci, din ce motive Dumnezeu ar fi fost trimis pentru acest neam în locul altora care nu păcătuiesc? „Ce este rău în faptul că nu au păcătuit?"[570] De ce această primă oferită celor inculți, păcătoși, răi?

Celsus abordează apoi problema incarnării, a antropomorfismului și a poporului ales la evrei. Ce motive o fi avut Dumnezeu să coboare pe pământ? Perfecțiunea sa n-ar putea dura în contact cu materialitatea lumii, cu răutatea oamenilor și cu imperfecțiunea lucrurilor.

Ce Dumnezeu ciudat, cel al evreilor și al creștinilor, care creează omul plecând de la pământ, apoi femeia de la o coastă a lui Adam, și care nu este nici măcar capabil de a se face ascultat de ei? El relatează povestea unui potop, cu o arcă și o porumbiță: sunt povești bune de adormit copiii. Iar Celsus le ordonează pe cele care se găsesc în Vechiul Testament și pe care le consideră ridicole.

În câteva rânduri, Celsus își expune puțin gândirea și ne dăm seama că ea pare neoplatoniciană, de vreme ce trimite la un Dumnezeu creator de esențe universale din care

---

[569] *Ibid.*, III, LIX, p. 211 (*n. t.*).

[570] *Ibid.*, III, LXII, p. 213 (*n. t.*).

sunt creați oamenii. El adaugă că răul nu vine de la Dumnezeu, ci de la materie. Într-un spirit mai degrabă stoic, el precizează în fine că tot ceea ce este a fost deja și că va fi încă neîncetat, totul în mod ciclic. Apoi închide paranteza și atacă din nou.

Acest scurt răstimp ne permite să știm că păgânismul său nu este un politeism de modă veche, ci o filozofie elaborată care poate fi inspirată de Philon din Alexandria, în secolul I al erei noastre, și care va înflori pe deplin cu *Enneadele* lui Plotin la începutul secolului al III-lea. Oricum, știm destul pentru a conchide că neoplatonicianul Celsus din *Discursul adevărat* nu este deloc epicureicul Celsus, prietenul lui Lucian din Samosata.

Cum, prin urmare, Dumnezeul evreilor și cel al creștinilor care cunoaște sentimentele, emoțiile și pasiunile oamenilor ar putea fi credibil? Un zeu răzbunător, coleric, invidios, rău? Un zeu suficient de netot ca să-și trimită fiul pe pământ știind că-l trimite la suferință și la moarte? Cine poate crede în asemenea lucruri?

Pe de altă parte, cine poate fi destul de nebun pentru a-și imagina că evreii sunt poporul ales de Dumnezeu, în timp ce împart cu numeroase alte popoare obiceiuri, interdicții alimentare, practici rituale, de exemplu circumcizia?

Creștinismul se trage din iudaism, evident. Dar o mulțime de secte constituie acea nouă religie. Și o mulțime de surse, sparte, explodate, diverse, sunt reperabile în acel patchwork căruia este mai bine să-i preferăm un politeism inspirat din Platon.

Momentul cel mai politic al lucrării sale se găsește la sfârșit. Celsus examinează efectiv incompatibilitatea radicală a creștinismului cu Imperiul. Căci, nerecunoscându-l decât pe Dumnezeu ca rațiune de a i se supune, creștinii se opun Principelui. Prin urmare, ei contribuie la fisurarea cetății,

care devine fragilă și se găsește la cheremul „celor mai nedrepți și mai sălbatici barbari"[571].

El încheie cu acest îndemn: „Să sărim într-ajutorul împăratului cu toate puterile noastre, să-l sprijinim în tot ce întreprinde, să luăm arma alături de el, să-l slujim alături de soldații și de ofițerii lui dacă situația o cere"[572]. „Să luăm parte și la conducerea țării dacă-i nevoie, spre apărarea legilor și a evlaviei"[573].

Ceea ce înseamnă că la sfârșitul secolului al II-lea creștinii, deși împrăștiați și trăind în arhipelag, se despart de puterea imperială romană; ei nu consimt la dreptul Imperiului; nu luptă pentru el; se dezangajează din armata care asigură ființa și durata formei imperiale; manifestă o lipsă patentă de civism; se sustrag obligațiilor militare; nu se implică în funcțiile publice; nu le pasă deloc de legi și, mai ales, de religia care asigură coeziunea politică a cetății.

Celsus nu crede în posibilitatea unui creștinism universal din cauza diversității popoarelor și obiceiurilor; se înșală grav. Dar a înțeles că Imperiul este amenințat de această religie nouă; totuși nu-și imagina că Imperiul poate scăpa de această amenințare devenind el însuși creștin. Cum nu-și putea imagina că prin acesta, devenit creștin, și cu ajutorul sabiei sfântului Pavel, creștinismul va deveni universal.

Era de-ajuns în acest scop un om care, convertindu-se, a convertit dintr-o dată Imperiul. În urma acestui fapt, împăratul la originea acestei revoluții radicale a conservat forma imperială, dar în detrimentul fondului, care era cel al Romei antice. Devenind religie de stat, creștinismul a distrus Antichitatea păgână. Și, o dată cu ea, morala romană.

---

[571] *Ibid.*, VIII, LXVIII, p. 562 (*n. t.*).
[572] *Ibid.*, VIII, LXXIII, p. 567 (*n. t.*).
[573] *Ibid.*, VIII, LXXV, p. 569 (*n. t.*).

*

În secolul al II-lea, pe când creștinismul încă se caută, Celsus își scria *Discursul adevărat*. Prin sfântul Pavel – care, probabil, nu i-ar fi plăcut lui Isus –, creștinismul susține că orice putere vine de la Dumnezeu, că nu trebuie să ne opunem ei, întrucât a-l refuza pe Principe înseamnă a-l refuza pe Dumnezeu, deci a risca infernul. Constantin înțelege că o asemenea religie este o parteneră ideală în conducerea Imperiului cu o mână de fier.

La începutul secolului al IV-lea, făcându-se creștin, Constantin creștinează Imperiul în marș forțat: incitații fiscale în favoarea creștinilor, interdicția anumitor profesiuni păgânilor, legi date în favoarea noilor credincioși, în detrimentul politeiștilor transformați în magicieni, imposibilitatea necreștinilor de a face testament și de a moșteni, clădiri splendide oferite credincioșilor lui Hristos, extrateritorialitatea fiscală a Bisericii care devine atunci foarte bogată, dreptul pentru ea de a primi moștenirile, redistribuirea impozitelor în favoarea sa, daruri imperiale pentru a construi impozante locuri de cult, dispensa de impozite funciare pentru toate clădirile, scutirea de taxe pentru membrii curiei care sunt astfel cruțați să mai participe la cheltuielile publice și, în fine, restrângerea termenului „religie" numai la creștinism.

Constantin permite deci bogaților să-și păstreze averile cu condiția să se convertească. Urmează, bineînțeles, o pletoră de convertiri, astfel încât este obligat să dea o lege pentru a împiedica afluența masivă a celor foarte bogați care au înțeles că a adera la acea religie nouă oferă un tichet de intrare într-un gen de paradis fiscal.

Abil, Constantin, care dă cu o mână bogaților, distribuie cu cealaltă mână săracilor: o lege facilitează

dezrobirea sclavilor, numai să fie creștini... Devenită foarte bogată, Biserica asigură numeroase misiuni caritative și atrage astfel favorurile nevoiașilor: este pus pe roate un gen de securitate socială, care răspunde la nevoile săracilor. Ea construiește ospicii, spitale și școli. Solidaritatea, sănătatea, educația trec în mâinile Bisericii care acționează strâns unită cu puterea imperială.

O dată ce creștinismul a devenit o afacere de stat, trebuia consolidată legenda pe care el era construit. Isus, care n-a existat niciodată din punct de vedere istoric, dar care nu este decât ceea ce o sectă evreiască deviantă consideră că este Mesia anunțat de evrei care a venit pe pământ, n-are altă existență decât conceptuală. Evreii afirmă că acel Mesia trebuie să vină; evreii disidenți care sunt creștinii afirmă că nu mai trebuie să vină, de vreme ce a venit deja.

Pentateuhul evreilor anunța ce va fi acest Mesia, ce va spune, ce va face; evangheliile iudeo-creștine se mulțumesc să spună ce a fost, ce a zis, ce a făcut, efectuând un *copy-paste* iudaic pe o urzeală catolică.

Toate acestea miroseau prea mult a concept, era idee de-a binelea. Nu era destulă carne în această incarnare de hârtie, în acest banchet alegoric în care nu mănânci decât simboluri – pâinea pentru plămădeala sa care prefigurează viitorul expansiv al comunității, vinul pentru a anunța sângele Patimilor, peștele pentru a spune, printr-un joc de cuvinte grecesc[574], că este celebrarea lui Hristos.

Nu contează. Constantin și mama sa Elena, complice a crimelor sale, se însărcinează să scrie biografia acestui Verb eterat. Sosește atunci mitologia: staulul nașterii, boul și măgarul, absenți din Evanghelii, locul crucificării, Golgota, coroana de spini, cuiele – mama și fiul dau naștere

---

[574] Pește, în greceşte ΙΧΘΥΣ, este şi un acrostih al numelui lui Isus în greceşte:'Ιησοῦς Χριστός Θεοῦ Υἱός Σωτήρ – „Isus Hristos fiul lui Dumnezeu salvator" (n. a.)

incestuoasă în mod metaforic unui Isus prezentabil micii mulțimi. Va fi nevoie de icoane pentru a populariza această poveste sfântă: picturi, sculpturi, arhitecturi, mozaicuri, argintărie, giuvaergerie, totul este mobilizat pentru a face vizibil ceea ce era, pe drept cuvânt, invizibil. Filozofii și teologii se pot mulțumi cu invizibilul, dar nu și țesătorul și apretorul, dulgherul și negustorul de pește, hamalul și vopsitorul cărora le trebuie imagini. Aici este genealogia artei occidentale...

Încărcat cu aur, convoiul care o conduce pe Elena de la Roma la Ierusalim permite convertirea în marile spații. Un ban de aur obține mult mai repede o convertire decât un lung tratat filozofic redactat de unul dintre Părinții Bisericii. *Solidus*, moneda de aur pur bătută de Constantin, a fost o ostie foarte eficace.

Pe loc, ca din întâmplare, la trei secole după ipoteticul eveniment al crucificării, Elena descoperă peștera nașterii, cea a înălțării, locul martiriului, cele trei cruci printre care se găsește cea bună, cuiele, *titulus*, altfel spus bucata de lemn înfiptă sus pe instrumentul de tortură, coroana de spini, mormântul lui Hristos. Ce poate fi mai bine?

Pe toate aceste locuri, ea pune să se construiască biserici somptuoase cu marmură, pietre prețioase, aur, sculpturi monumentale. Elena este în performativ: ea spune și *ce spune* este, pentru simplul fapt că a spus. Milioane de oameni au trăit și trăiesc mereu după ordinul acestui performativ...

Istoricul Socrate, a nu se confunda cu acela al lui Platon, acesta era avocat la Constantinopole, scrie în *Istoria bisericească*: „Elena trimise şi lui Constantin piroanele cu care fusese străpunse mâinile Mântuitorului şi acest Principe făcu

din ele o zăbală şi o cască, cu care se servi după aceea, când se duse la război"[575].

Alte texte explică următoarele: pentru a calma marea furioasă și a evita naufragiul, Elena a aruncat niște cuie în mare – care, bineînțeles, s-a potolit numaidecât. Vom constata că acele cuie rămase sunt de-ajuns pentru a turna zăbale, nu una, ci mai multe, și o cască. Chiar dacă împăratul Constantin ar fi avut un cap mic, cuiele aveau o formidabilă putere metalurgică în același timp și demiurgică. Cum putea, astfel apărat, să nu învingă pe toate câmpurile de bătălie? A învins, de mai mult de o mie cinci sute de ani, am văzut.

Pentru cei care nu sunt satisfăcuți sau nu mai sunt satisfăcuți cu aceasta, Roma antică de dinainte de Constantin rămâne de o actualitate uimitoare. Când Occidentul iudeo-creștin se prăbușește, cum din cauza lui s-a prăbușit Imperiul roman, biblioteca romană face auzită vocea celor care gândeau că, pentru a trăi pe pământ, nu au nevoie de a îndrăgi moartea și de a o vrea prematur, ci de a trăi drept și în picioare. Păgânii afirmau că nu-i nevoie de zei pentru a fi morali și că înțelepciunea nu pretinde nici o transcendență, nici o arierlume, fiindcă ea nu-i decât o regulă a jocului.

Celsus, care a fost ultimul păgân înaintea triumfului creștinilor, ar putea să devină primul dintre păgâni după prăbușirea creștinilor. Ar fi de-ajuns să ne amintim că a fost omul unei metode simple: buna folosință a unei rațiuni conduse sănătos contra fabulelor și ficțiunilor, a miturilor și poveștilor pentru copii. Acest program este intempestiv și inactual pentru că este întotdeauna de actualitate. Revino, Celsus…

---

[575] Socrate Scolasticul, *Istoria bisericească*. Traducere: Î.P.S. Iosif Gheorghian, Mitropolit Primat al României. Ediție diortosită şi îngrijită de pr. lect. dr. Petru Pantiş, Editura Ecclesiast/ Astra Museum, 2016, Cartea I, Capitolul XVII, p. 45 (*n. t.*).

Concluzie

SPADA AMAZONIEI

Ce înseamnă să trăiești ca un roman?

Iată, am terminat, trebuie să-mi iau rămas bun de la Roma și o fac cu regret... Știu că Orașul etern n-are numai virtuți; povestirile fondatoare inventează, mistifică, împodobesc; istoricii nostalgici ai Republicii exagerează cam grosolan poemul epic al împăraților, astfel Nero n-a fost cumplitul tiran care se spune; sclavii ale căror vieți nu contează sunt puși la muncă dură; femeile sunt valori de folosință și valori de schimb; oamenii nu există decât în funcție de rangul lor în societate; individul n-are nici o libertate, căci cetățeanul și soldatul ocupă tot locul; războaiele sunt pâinea zilnică; se moare mult de pumnal și de otravă; Republica a comis numeroase masacre; puterea imperială este deosebit de brutală; politica de cucerire este fără milă – Plutarh vorbește despre un milion de gali morți în războiul cu Caesar... –; filozofii romani n-au dus toți o viață filozofică, nicidecum. Desigur, desigur...

Dar contrarul celor de mai sus este excepția în toate secolele, inclusiv al nostru: istorici și cronicari care spun adevărul, soldați simpli și proletari bine tratați, femei egale cu bărbații, diferențe de clasă care nu contează, lungi perioade de pace, războaie pe care nu le însoțește nici un măcel, politici care nu le conduc pe cele din alte țări, moduri expeditive de a-i reduce la tăcere pe recalcitranți sau pe rezistenți, pe rebeli sau pe revoltați, filozofi care-și practică învățătura sau profesori de virtute care și-au îndepărtat orice viciu din viața lor: iată mărfuri încă și mai rare! Da, Roma a fost brutală și cuceritoare, sângeroasă și nemiloasă, războinică și imperială, dar este soarta

tuturor cetăților care dau naștere într-o zi unui imperiu sau, mai vast, unei civilizații.

Mai știu și faptul că Roma a funcționat ca un ideal pentru regimurile dictatoriale. Dar se spune mai puțin că Revoluția franceză, care a fost în Europa matricea regimurilor totalitare ale secolului al XX-lea, avea mai puțin Roma ca model cât... Sparta, Sparta greacă! Căci opoziția dintre Roma și Atena este un pasaj obligatoriu pentru orice student la literaturi clasice, dar drumul este marcat în mod fals: Grecia ar fi democratică, în timp ce Roma ar fi autocratică! Mai întâi pentru că democrația greacă este o ficțiune, de vreme ce exclude jumătatea feminină a populației și o altă parte foarte mare constituită din sclavi, din venetici, din străini domiciliați, din muncitori manuali sau din cine n-are norocul de a se fi născut din părinți cetățeni; apoi pentru că Grecia înseamnă și Sparta care, de data aceasta, acționează ca marele model al lui Rousseau dar și al național-socialismului căruia îi plac eugenismul, militarismul, comunitarismul, etatismul, apolinismul, elitismul și rasismul său... Se construiesc mai puține imperii sângeroase de la marele poem al lui Lucrețiu, romanul, decât de la *Iliada* lui Homer, grecul emblematic...

Problema este că Roma ne apare fie în mod neplăcut, din punctul de vedere al studiilor destinate să fabrice latiniști pasionați de dativ, ablativ și acuzativ, fie, în mod popular și falsificat, ca decorul unui imens *peplum* cu lupte de gladiatori, curse de care și iubirea interzisă dintre o frumoasă patriciană și un biet plebeu, cromolitografii patetice cu oameni în togă care își iau picioarele la spinare pentru a scăpa de cenușa Vezuviului, scene de filme hollywoodiene cu romani mușchiuloși și uleioși, panorame cu gladiatori revoltați contra puterii Romei prezentate ca fascistoidă, gros-planuri pe un banchet care-i adună pe Spartacus și Nero, pe Hadrian și Salammbô.

Peplumul este și ocazia a numeroase filme de propagandă creștină: Isus și primii creștini joacă un rol important în ele. În acest gen, filmul este adesea construit cu destinația unui public de patronaj: romanii sunt răi, l-au executat pe Hristos; evreii nu sunt gentili, căci au făcut cauză comună cu cei răi; primii creștini se ascund în catacombe unde se strâng, dar nu se știe prea bine de ce se apără, de vreme ce ne sunt prezentați ca doritori de martiriu: la ce bun, prin urmare, să te lipsești de ceea ce îndrăgești cel mai mult? De ce să te temi de ceea ce pretinzi că vrei?

Acești primi creștini sunt blânzi, mănâncă pâine și pește, vorbesc, mestecă și înghit lent, parcă pătrunși de importanța fiecăruia dintre gesturile lor; ei pun pe lume o privire cam neghioabă; ei fac bine în timp ce romanii, chiar și pe ecran, miros a usturoi și a sudoare, a piele împuțită și a vin neîndoit cu apă. Legionarul râgâie și eructează, puțin mai lipsește și se pârțâie, are o mutră bună de spânzurătoare, nu este ras, ar putea chiar să arboreze un tatuaj de dinaintea epocii când acesta nu însemna încă rebeliunea panurgică. La sfârșitul a mai mult de o sută douăzeci de minute, persecutatul cel bun se iluminează în fine, căci legionarul care duhnea, râgâia și se pârțâia s-a convertit și începe și el să bea, să mănânce, să meargă, să se exprime cu o infinită reculegere... *Peplumul* terminat ne spune că binele triumfă întotdeauna asupra răului și că Roma păgână era de partea întunecată a forței, în timp ce Roma creștină aducea lumină acelor vremuri scufundate în beznă.

De exemplu: luptele cu gladiatori. Astăzi sunt văzute, deci gândite, prin prisma iudeo-creștinismului hollywoodian, pentru a arăta cât este de barbar acel popor păgân înainte ca religia creștină să pună lucrurile la punct. Dați-vă seama: niște oameni îi ucid pe alți oameni care nu le-au făcut nici un rău, iar romanii transformă acea monstruozitate în spectacol, semn că ei sunt realmente niște

oameni inferiori și că era momentul ca o religie bună și frumoasă să pună capăt tuturor acelor atrocități!

Dar gladiatura, care trece drept emblematică la Roma, poate fi înțeleasă și altfel decât ca o dovadă că această Cetate ar fi fost bestială și sălbatică. Este vorba aici despre altceva decât ceea ce pretind filozofii creștini și, cu ei, conștiințele formatate de *peplumuri*. Sub soarele copleșitor, niște bărbați teatralizează *virtutea* fără de care Roma n-ar fi ceea ce este: curajul. Aici curajul se dă în spectacol. Nu-i vorba deci de bestialitate, de sălbăticie, de barbarie, de brutalitate, de ferocitate, ci de educare morală. Pe nisip, gladiatorii povestesc cum trebuie să se poarte un om în fața morții: cu curaj.

În „Despre constanța înțeleptului", Seneca vorbește despre reacția a doi gladiatori în fața suferinței, „dintre care unul dă lovitura și stă pe poziție, iar celălalt, privind înapoi la mulțimea care strigă, face semn că nu are nimic și că nu acceptă să intervină cineva"[576]. Există două moduri de a te purta în fața adversității: prima este cea a epicureicilor pentru care înțeleptul suportă durerea, deci n-o neagă; a doua, cea a stoicilor pentru care nu este durere, căci nu există decât reprezentări ale acesteia și asupra căreia înțeleptul are toată puterea. În ambele cazuri, oricare ar fi drumurile, trebuie ajuns la acest dispreț al durerii. Discipol al Grădinii sau adept al Porticului, înțeleptul disprețuiește durerea. El arată curaj.

Același Seneca scrie în „Despre binefaceri": „Curajul este spiritul care disprețuiește primejdiile apărute în mod legitim sau știința de a respinge primejdiile, de a le înfrunta, de a le provoca"[577]. A suferi, a pătimi, a îndura, a suporta, a răbda, a rezista fără a te clinti, iată ce constituie idealul unui

---

[576] „De constantia sapientis", în Seneca, *Dialoguri*, I, *op. cit.*, 16, 2, p. 65 (*n. t.*).

[577] „De beneficiis", în Seneca, *Despre binefaceri. Despre îngăduință*, *op. cit.*, II, XXXIV, 3, p. 63 (*n. t.*).

roman. Fie negând pur și simplu că suferința există, fie acționând asupra a ceea ce credem că este – efectul unei cauze exterioare – pentru a o reduce la ceea ce este într-adevăr – un pur efect de conștiință.

Într-o scrisoare trimisă lui Lucilius, Seneca recurge la metafora gladiatorului pentru a-l invita pe discipolul său să trăiască îndrăzneț: „Prin jurământul depus ai făgăduit să devii un om virtuos și aceasta este cea mai puternică garanție a înțelepciunii. Dacă cineva îți va spune că slujba e plăcută și ușoară, își bate joc de tine. Nu vreau să te amăgești. Formula acestui nobil legământ este aceeași cu a legământului, netrebnic acela, de gladiator: « Focul, lanțurile, moartea prin sabie, asta te așteaptă ». Celor ce se angajează să lupte la circ și care beau și mănâncă în contul sângelui, pe care-l vor vărsa, li se cere să îndure o suferință fără voia lor; ție ți se cere să înduri una de bunăvoie și cu plăcere. Aceia au voie să depună armele și să ceară mila publicului; tu n-ai voie să le depui, nici să ceri să ți se cruțe viața; trebuie să mori în picioare, neabătut. Și apoi ce-ți folosește dacă mai câștigi câteva zile sau câțiva ani? Venim pe lume fără speranță de cruțare"[578].

Care este „acest nobil legământ" și cel „netrebnic"? Cel mai nobil, cel al soldatului; cel mai netrebnic, cel al gladiatorului; primul cucerește, al doilea distrează. Dar fie că o fac pentru a constitui Imperiul sau pentru a amuza poporul aceluiași Imperiu, oamenii nu se tem de a-și sacrifica viața și o fac curajos. Față de această virtute cardinală a romanilor, soldatul nobil și josnicul gladiator constituie aversul și reversul aceluiași sesterțiu de aur.

Seneca mai recurge o dată la gladiatori. Tot într-o scrisoare către același: „Și ca să spun ce cred, socot că e mai curajos cel care se îndreaptă către moarte decât cel care își dă tocmai sfârșitul. Căci o moarte neașteptată dă și oamenilor de rând curajul de a nu fugi de ce e inevitabil. Astfel, un

[578] *Ibid.*, IV, XXXVII, 1-2, pp. 93-94 (*n. t.*).

gladiator, peste măsură de fricos în timpul luptei, își întinde gâtul adversarului și-i potrivește însuși sabia în locul cel mai sigur, pe când moartea care se apropie și care cu siguranță va veni cere o tărie de suflet continuă, care este mai rară și pe care numai înțeleptul o poate dovedi"[579]. Să precizăm că „a potrivi sabia", pentru un gladiator, înseamnă a consimți cu hotărâre la moartea care i se aplică: în timp ce spectatorii au decis decesul său din cauza unui inconvenient de vitejie în arenă, el își poate încă salva sufletul arătându-și în acel moment temeritatea care i-a lipsit în luptă.

Degeaba spune că gladiatura este nedemnă, că gladiatorul nu este nobil, că lupta este infamă, Seneca dă în opera sa, când vorbește despre *curaj în fața morții*, exemple care pun în scenă mirmiloni sau retiari, traci ori hoplomaci, provocatori ori secutori sau legionari și consuli pe câmpul de bătălie, în loc de filozofi ori retori, gramaticieni sau tragedieni! Dacă socotește că înțeleptul este superior gladiatorului în modul său de a aborda moartea, mult mai mulți combatanți i-au adus dovada în arenă decât eroii dezbaterilor din for, impregnați de Pitagora și de Platon.

Gladiatura nu este ceea ce au spus creștinii despre ea. Este un spectacol în care sângele curge și se poate muri. Desigur. Dar după reguli care au toate în vedere ordonarea acestui spectacol spre finalitatea sa: trebuie, după moda romană, altfel spus invers față de moda greacă, aceea făcută din verb și cuvinte, din vorbe și retorică, să dai exemplul practic. La Roma, se filozofează cu faptele și cu gesturile, cu acțiuni și cu exemple.

La Atena, s-ar diserta despre curaj într-un dialog nesfârșit în care un bătrân șmecher burtos ar fi avut repede dreptate în fața unui tinerel drăguț lăsându-se ispitit, bineînțeles, numai de frumusețea dialecticii moșneagului; la

[579] *Ibid.*, IV, XXX, 8, p. 80 (*n. t.*).

Roma, taci, arăți și privești: „Iată curajul!" Când este, îl vezi; când lipsește, iarăși se vede – înțelegi în ambele cazuri...

Codificarea gladiaturii este deci foarte precisă: moartea nu este dată decât după consultarea mulțimii care se decide asupra rezultatului înfruntării în funcție de ceea ce vor fi arătat combatanții în materie de curaj, de vitejie, de înflăcărare, de bravură. Gladiatorii sunt însoțiți în arenă de un arbitru și de ajutorul său. Și unul și celălalt pot fi foști gladiatori, căci nu se moare în mod sigur la sfârșitul primei lupte, iar unii fac o lungă carieră. Dar nici un cavaler și nici un senator nu pot deveni arbitri. Arbitrajul se efectuează cu o nuia flexibilă de un metru care servește la lansarea angajamentelor sau la suspendarea lor. El poate de asemenea penaliza un gladiator care n-ar da dovadă de destulă ardoare în luptă: poate fi atunci lipsit de unul dintre accesoriile sale – un scut sau o cască, de exemplu.

Gladiatorul nu poate ucide decât dacă primește autorizarea expresă a arbitrului, care i-o dă după ce a consultat publicul. Acesta nu se manifestă ridicând sau coborând degetul mare, este un clișeu care apare într-o pânză a pictorului francez Jean-Léon Gérôme în 1872, *Pollice verso* [Degetul mare îndreptat în jos], pe care cinematograful o va populariza și care se sprijină pe proasta traducere a unui cuvânt al lui Iuvenal (*Satire*, III, 36). În acest scop, publicul agită bucăți de țesătură – o aflăm de la Martial. Mulțimea spune atunci ce părere a avut despre luptă, invită să fie biciuit și ars cel care a fost lipsit de vitejie, cruțat cel care a luptat bine, executat cel care a fost jalnic. Proprietarul gladiatorilor, impresarul, arbitrul și asistentul său vor deci ceea ce a decis mulțimea.

Mortalitatea variază după epoci și situații. A fost o vreme când prizonierii de război erau sistematic nimiciți și n-aveau decât o singură posibilitate: să arate fermitate într-o

întâlnire cu o moarte inevitabilă. Când gladiatura devine profesionistă, moartea încetează să mai fie ineluctabilă.

Suetonius relatează că Augustus interzice luptele mortale. Dacă răposai, era din cauza unui accident. Tiberius restabilește execuțiile. Dar poporului nu-i place că sângele gladiatorilor curge în valuri. Claudius, care se bucură de aceste spectacole, trece drept sadic; mulțimii nu-i place. Marcus Aurelius dorește să revină la legislația lui Augustus, dar numai când se găsește el însuși pe gradene – unde, se spune, se plictisește și își redactează corespondența.

Gladiatorii erau niște staruri adulate; fascinația lor erotică este atestată pe lângă toate femeile, inclusiv de înaltă condiție socială. În „Panegiricul lui Traian", Plinius cel Tânăr vorbește despre „un spectacol, nu unul deprimant, fără vlagă, care moleșește și slăbește vigoarea bărbătească, ci unul care îndeamnă la lovituri frumoase și dispreț pentru moarte, deoarece deșteaptă până și în sufletele sclavilor și ale răufăcătorilor dragostea de glorie și dorința de a învinge"[580] – se înțelege aici că gladiatura nu este ceea ce spune despre ea un mileniu și jumătate de creștinism...

Se știe, de exemplu, că au existat femei gladiatoare? Cred că nu, într-atât clișeul impus de cinema a neglijat acea parte din istorie care este totuși atestată de câțiva mari autori. Cassius Dio, de exemplu, care, în *Istoria Romană* (LXIII, 3), vorbește despre luptele de femei etiopiene sub Nero, dar și Iuvenal în *Satire*, caricaturizându-le pe gladiatoare:

„Cine nu cunoaște halatele lor tiriene[581] și pomada de atlet pentru femei? Sau cine n-a văzut « rănile » stâlpului pe

---

[580] Plinius cel Tânăr, *op. cit.*, 33, p. 378 (*n. t.*).

[581] Tir, oraș maritim din Fenicia, vestit prin purpura ce se producea acolo (*n. t.*).

care-l bortelește cu dese împunsături de spadă, îl lovește cu scutul și execută toate regulile exercițiului, ea, matroana cea mai vrednică [...]?"[582]

Ele sunt deci lucioase de uleiul cu care sunt unse corpurile combatanților, exersează cu o armă tăioasă pe stâlpul care tronează în mijlocul curții de antrenament, se apără de lovituri cu un scut, se supun codificării artei gladiatorilor: lucrul nu poate fi contestat.

În *Satyricon*, Petroniu anunță un spectacol de gladiatori dat de Titus în care figurează „o femeie conducătoare de car"[583]. La Suetonius, în „Titus Flavius Domitianus", se poate citi: „Dădu des spectacole mărețe și pompoase, nu numai în amfiteatru, ci și în circ, unde, în afară de cursele solemne de bige și quadrige, făcu să se reprezinte o luptă dublă de cavalerie și pedestrime, iar în amfiteatru, o luptă navală. Chiar vânători și lupte de gladiatori avură loc noaptea la lumina torțelor și lupte nu numai de bărbați, ci și de femei"[584].

Aceste profesioniste ale gladiaturii apar sub Augustus (53 î.e.n.-14 e.n.); provin din toate mediile. Tacitus scrie într-adevăr în *Anale* că Iulius Caesar a fost la originea acelor „spectacole de gladiatori tot atât de grandioase ca și cele anterioare, numai că multe femei de seamă și mulți senatori s-au făcut de ocară apărând în arenă"[585]. Va fi nevoie de legi pentru a interzice femeilor libere de a veni în arenă... înaintea vârstei de douăzeci de ani! Alții vor opri recrutările de fiice, nepoate și strănepoate de cavaleri sau de senatori înaintea acestei vârste. Înțelegem amploarea fenomenului.

Arheologia confirmă ceea ce arată textele. În 1996, cu ocazia săpăturilor efectuate la Londra, a fost găsit un

---

[582] Iuvenal, *Satire*, Satira a VI-a, p. 77 (*n. t.*).

[583] XLV, p. 104, în volumul Lucius Annaeus Seneca, *Apokolokyntosis* – Petronius, *Satyricon*, *op. cit.* (*n. t.*).

[584] „Titus Flavius Domitianus", în Suetonius, *op. cit.*, IV, 1-2, p. 343 (*n. t.*).

[585] Tacitus, *Anale*, *op. cit.*, XV, 32, p. 424 (*n. t.*).

mormânt într-o necropolă din secolul I. Au fost scoase la iveală resturile calcinate ale unei femei de vreo douăzeci de ani, cu mobilierul funerar: cinci ceramici cu piedestal, opt lămpi de ulei, dintre care una cu o decorație reprezentând gladiatori – ceea ce a fost de-ajuns la atribuirea unuia dintre aceste morminte…

Există și o altă dovadă arheologică la Londra, la British Museum: este vorba despre un basorelief provenind din Halicarnas pe care luptă două femei în veșminte de gladiatori. Numele lor sunt păstrate: Amazonia și Ahilia. Nu este deci nici o îndoială că au existat femei gladiatoare, cel puțin timp de două secole. Roma nu mai isprăvește cu surprizele…

*

Roma moare când se naște creștinismul oficial, anume o dată cu convertirea împăratului Constantin care, întorcând *personal* spatele păgânismului pentru a îmbrățișa religia lui Hristos, angajează *istoric* Imperiul în această aventură a cărei poveste am relatat-o în *Decădere*[586]. Nu contează dacă a crezut sau nu, dacă a fost cinic sau nu, dacă s-a servit de creștinism în loc să-l servească: Constantin este la originea căderii Romei păgâne. Lucrul pare greu de contestat. El abolește deci acea *înțelepciune păgână* al cărei portret l-am pictat în folosul a ceea ce va deveni o *înțelepciune creștină*.

S-a isprăvit cu Cicero și Seneca, Epictet și Lucrețiu, Marcus Aurelius și Musonius Rufus, Plutarh și Lucian. Gata, deci, cu morala onoarei și virtuțile *mos majorum* – *fides*: încrederea, fidelitatea, fiabilitatea, credibilitatea; *pietas*: respectul sacrului, al familiei, al tradiției, al părinților; *religio*

---

[586] *Décadence. Vie et mort du judéo-christianisme*, 2017. Traducere românească *Decădere. Viața și moartea iudeo-creștinismului*, Cluj-Napoca, Editura ASCR, 2017 (*n. t.*).

și *cultus*: respectarea riturilor și ritualurilor; *disciplina*: supunerea la legile cetății, disciplina și stăpânirea de sine; *gravitas* și *constantia*: demnitatea și respectabilitatea în orice ocazie; *virtus*: viața dreaptă, existența în picioare, verticalitatea, eleganța existențială; *dignitas* și *auctoritas*: congruența în viață, reputația valoroasă, prestigiul și respectul, apoi aureola care decurge de aici. Cu acest preț puteai să fii roman – să trăiești o viață de roman, altfel spus: să trăiești o viață în care transcendența se etalează și se desfășoară în pura sa imanență.

Se vede prea bine ce valori *virile* pierde omenirea cu Constantin și cu creștinii. Ce noi virtuți ne aduce acest împărat creștin? Între un Isus de hârtie și un sfântul Pavel care încearcă să-i dea o dimensiune terestră, între Isusul de pace, de toleranță și de iubire și Hristosul care invită la imitația corpului său de cadavru, între bunătatea oferită femeii adultere și biciul pocnind deasupra capetelor negustorilor din templu, este materie pentru numeroase rătăciri... Tertullian spune că sufletul este material, iar Origen, imaterial, Metodios din Olimp vrea celibatul și virginitatea, Clement Alexandrinul, căsătoria și castitatea, Antonius laudă singurătatea și asceza în deșert, sfântul Benedict, mănăstirea și incinta sa, iar sfântul Ioan Hrisostomul, misiunea planetară – timp de câteva secole, creștinismul este un adevărat bâlci pentru orice valori și virtuți.

Atunci venit-a Augustin...

Acest om creează singur un corpus creștin unificat. El pune toată lumea de acord, ca un avocat bine cunoscut, și pe stridie și pe cei doi împricinați. Înaintea lui, bâlciul gâlcevii ideologice; după el, domnia ordinii. Cu *Confesiunile*, apoi cu *Cetatea lui Dumnezeu*, liturghia este spusă: el zice totul despre orice, gândește tot, legiferează tot – viață, iubire, moarte, război, minciună, muzică, pământ, cer, paradis, infern, memorie, trecut,

prezent, viitor, aici pe pământ, viața de dincolo, castitate, adulter, sinucidere, căsătorie, celibat, trup, suflet, corp, spirit, păcatul originar, Biblia, Platon, platonicienii, comedianții, bunii și răii, binele și răul, Roma, păgânismul, astrologia, libertatea, destinul, providența, îngerii, sfinții, demonii, timpul, creația, eternitatea, metempsihoza, metensomatoza, Dumnezeu, adevărul, supunerea, nesupunerea, încarnarea, învierea, corpul glorios, Patimile, nuditatea, senzualitatea, rușinea, limbile, antipozii, arhanghelii, ierarhia cerească, Sodoma, Potopul, circumcizia, pedeapsa cu moartea, înhumarea, mitologia, parusia, prietenia, fericirea, speranța, Judecata de apoi, diavolul, profețiile, magia, damnațiunea, moartea nou-născuților, ereticii, mântuirea, iertarea, miracolele, martirii – dar și, bineînțeles, gladiatorii! *Cetatea lui Dumnezeu* nu lasă nimic de-o parte; există întotdeauna un răspuns la o întrebare pe care și-ar pune-o vreun creștin doritor de a-și trăi credința în cuiele religiei celei adevărate.

Confesiunile sunt o altă carte. Văicăreț, plângăcios, lacrimogen, siropos, Augustin se arată acolo așa cum ar vrea să fie toată lumea: se iubește când se urăște; culmină în paroxismul jubilației când vorbește rău despre plăcere; își pune tot orgoliul în deprecierea lui însuși; își disprețuiește dorințele, pasiunile, pulsiunile, trupul, bucuriile; celebrează viața eternă în moarte, dar trăiește aici pe pământ ca nabab al Bisericii; își face un portret fără Dumnezeu care se vădește o variațiune pe tema urii de sine: se autocaracterizează ca orgolios, vanitos, coleric, hoț, desfrânat, păcătos, mărturisește că i-a plăcut degradarea sa, a vrut infamia pentru ea, s-a bucurat de transgresarea pură, a avut plăcerea să-l vadă pe altul suferind; scrie: „Însă pe atunci, eu, sărmanul de mine, doream să sufăr și făceam tot ceea ce-mi stătea în putință să găsesc ceva din cauza căruia să sufăr"[587];

[587] Sfântul Augustin, *Confesiuni*. Traducere din latină, studiu introductiv și note de Gh. I. Șerban, București, Editura Humanitas, 1998, Cartea a treia, Capitolul II, „Spectacolele teatrale", 4, p. 136 (*n. t.*).

sau, adresându-se lui Dumnezeu, afirmă: „Tu însă, o Doamne, mă întorceai pe mine la mine însumi, luându-mă de la spatele meu, unde mă așezam ori de câte ori nu voiam să fiu atent la mine și mă puneai în fața mea, ca să văd cât eram de imoral, cât de strâmb și de respingător, plin de pete și de răni; și eu vedeam și mă îngrozeam"[588]. Etc.

Apoi descoperă filozofia cu un text pierdut al lui Cicero, „Hortensius"; se îndepărtează de maniheiști; se apropie de creștini; își părăsește mama, isterică – ea lăcrimează, hohotește de plâns, geme, țipă, se văicărește tot timpul – ne spune fiul său –, ea i se agață de haine, el trebuie să plece pe furiș la Roma pentru a evita ca ea să nu-i facă scene pe peronul de îmbarcare... Pentru a o regăsi în eternitatea corpurilor glorioase, în fine reunite în aceeași vibrație, sfârșește prin a se converti la religia mamei sale. Occidentul iudeo-creștin poate începe atunci. Sosește o nouă morală. S-a terminat cu omul roman.

Ce-i cu acel om creștin pe care ni-l propune Augustin? Un plângăcios, dacă pot rezuma cu acest cuvânt familiar abundența de lacrimi cu care ne gratifică Augustin în *Confesiuni*! Nu s-a udat niciodată atât de mult o carte... Să citim relatarea acelei faimoase convertiri: „Într-adevăr, când dramatica examinare a adâncurilor ființei mele a adunat și a făcut grămadă în fața inimii mele întreaga mea nefericire, s-a iscat o furtună îngrozitoare ce avea să aducă o uriașă ploaie [*sic*] de lacrimi și, pentru ca eu s-o pot vărsa [*sic*] cu toate urletele ei [*sic*], m-am ridicat de lângă Alypius, deoarece singurătatea mi se părea mai potrivită pentru dorința mea de a plânge și m-am îndepărtat de el la o distanță ceva mai mare, astfel încât nici măcar prezența lui să nu-mi poată fi împovărătoare"[589]. Se scoală, „sunetul vocii mele se arăta

[588] *Ibid.*, VIII, VII, 16, p. 285 (*n. t.*).
[589] *Ibid.*, VIII, XII, 28, p. 295 (*n. t.*).

deja încărcat [*sic*] de plâns"[590]. Se întinde sub un smochin, iar *peplumul* creștin continuă: „(A)m dat frâu liber [*sic*] lacrimilor, iar râurile [*sic*] ochilor mei au izbucnit [*sic*], jertfă bine primită de Tine"[591]. „Furtună", „ploaie", „râuri", revărsare: nu mai este un text teologico-filozofic, este un buletin meteorologic! Acest flux lacrimal nefiind de-ajuns, Augustin exagerează: „plângeam cu cea mai amară obidă a inimii mele"[592]; în același timp adaugă: „înăbușindu-mi pornirea lacrimilor"[593]. Mi-l imaginez pe Cincinnatus și Regulus, pe Cato cel Bătrân sau pe Mucius Scaevola, pe Caius Gracchus sau Volumnius asistând la scenă – și izbucnind într-un hohot de râs roman!

În aceste lacrimi vine să-l culeagă Dumnezeu: Augustin aude o voce de copil fredonând și îmbiindu-l să citească o carte. Pică la țanc, o biblie se găsește acolo, o deschide la locul potrivit, ea îl invită s-o termine cu viața de desfrânat și să se convertească. În acea clipă, mare moment pentru Occidentul creștin, suntem la Milano în august 385: Augustin spune „Da" Dumnezeului creștinismului, își șterge lacrimile și, mai ales, merge s-o vadă pe mama sa (VIII, XII, 30). Nu spune că ea a plâns, ceea ce-i de mirare: ea a vărsat probabil lacrimile secolului, dacă nu ale mileniului…

Se știe că Isus n-a râs niciodată, dar că în schimb a plâns mult: în prezența corpului lui Lazăr (Evanghelia după Ioan, 11:35), la vederea orașului Ierusalim (Evanghelia după Luca, 19:41), în grădina Ghetsimani înaintea morții sale (Evanghelia după Matei, 26:38), când o vede pe Maria plângând (Evanghelia după Ioan, 11:33). În „Fericiri", Matei profetizează: „Fericiți cei ce plâng, că aceia se vor mângâia"

---

[590] *Loc. cit.* (*n. t.*).
[591] *Loc. cit.* (*n. t.*).
[592] *Ibid.*, VIII, XII, 29, p. 296 (*n. t.*).
[593] *Loc. cit.* (*n. t.*).

(5:4). De atunci și până astăzi, Occidentul iudeo-creștin a devenit o imensă vale a plângerii.

Augustin propune o *estetică a patosului* – strigăte, lacrimi, gemete, lamentații; în consecință, el practică o *literatură a patosului* – doar am văzut cum poate scrie: „am dat frâu liber lacrimilor" – parcă am putea pune unui lichid curelele suple ale acelui harnașament destinat cailor... El poate să scrie de asemenea: „numai să fi lovit urechile Tale cu geamătul meu lăuntric"[594] – ne trebuie multă imaginație pentru a ne închipui un geamăt care bate la poarta unei urechi! Cardiologii și otorinolaringologii sau tâmplarii vor aprecia performanța anatomică, în caz că nu vor gusta reușita literară sau că nu-i vor înțelege capacitatea metaforică... El apără de asemenea o etică masochistă. Ilustrează *gândirea magică*. Aceasta susține contrarul disertației raționaliste a filozofilor: viziunea din grădina din Milano presupune voci cerești, vorbe fără locutori, discursuri ținute de trimiși de-ai lui Dumnezeu. Totul este reunit pentru ca să triumfe un dispozitiv intelectual stupefiant: strigăte și lacrimi, plânsete și gemete, ură de sine și dispreț pentru viață, ranchiună față de corp și pasiune pentru moarte, voci cerești și porunci angelice. Din nou Cincinnatus și Regulus, Cato cel Bătrân sau Mucius Scaevola, Caius Gracchus sau Volumnius nu și-ar crede urechilor – la porțile cărora ar bate această inimă creștină gemând...

Cum să înțelegi gladiatura cu această nouă viziune despre lume? Gândirea *peplum* ne învață că romanii cei răi care practicau această activitate sângeroasă și barbară au fost salvați de creștinismul care a desființat luptele în arene. Înaintea lui, sălbatici, după el, civilizați.

Se poate imagina că gladiatura dovedindu-se inseparabilă de pedagogia publică și colectivă a curajului,

[594] *Ibid.*, VI, XI, 20, p. 230 (*n. t.*).

totul dublat de spectacularizare, de exemplu, ea n-ar putea fi apărată de creștinism. Din ce motive? Nu în virtutea unei compasiuni ipotetice față de combatanți, ci din voința de a o termina odată cu curajul de a trăi pentru a avea ca nou obiectiv de a face moartea dezirabilă. Nici nu-i nevoie de curaj când aperi o concepție despre lume căreia îi place moartea și n-are deci de ce să se teamă de ea cu ocazia unei înfruntări – de vreme ce creștinii o doresc ca pe o eliberare. Dacă noi credem că decesul se deschide spre o viață eternă, curajul nu mai este obligatoriu... Este sfârșitul curajului pe care ni-l predică acel creștinism ce ne invită să murim încă în viață și să ne bucurăm de această stare – este tot programul său existențial.

Acest sfârșit al curajului păgân dublat de venirea smiorcăielii creștine se sprijină pe toată literatura patristică. Întrucât Isus a plâns, de vreme ce evangheliștii ne-au invitat și ei să hohotim, trebuie de acum înainte ca viața să fie o vale a lacrimilor. *Lacryma Christi*: iată programul pentru o mie de ani.

Care au fost argumentele creștinilor pentru a flagela gladiatura? Desigur, ici și colo, se găsesc argumentații care trimit la a cincea[595] poruncă. Lactanțiu scrie de exemplu în *Instituții divine*: „De la această învățătură a lui Dumnezeu nu trebuie să existe nici o excepție"[596] – altfel spus, ea îi privește și pe gladiatori. Alții trimit la cruzime, intolerabilă pasiune tristă: sfântul Augustin, de exemplu, care, în *Confesiuni*, critică „invidia, așa cum face unul mai nefericit cu unul mai fericit"[597]. În altă parte, el biciuiește „plăcerea sângeroasă"[598] aferentă acestor spectacole. Lactanțiu critică și el „plăcerea

[595] A șasea în Biblia ortodoxă: „Să nu ucizi" (*n. t.*).

[596] Lactantius, *Instituțiile divine*. Traducere de Petru Pistol, precuvântare de Î.P.S. Nicolae Corneanu, studiu introductiv de Cl. T. Arieșan, Editura Învierea, Arhiepiscopia Timișoarei, 2004, Capitolul 20, 17, p. 290 (*n. t.*).

[597] Sfântul Augustin, *op. cit.*, III, VIII, 16, p. 17 (*n. t.*).

[598] *Ibid.*, VI, VIII, 13, p. 224 (*n. t.*).

fără margini"[599] indisociabilă de aceste spectacole. Alții convoacă interdicția sângelui vărsat în care sunt incluse sacrificiile animalelor din religiile păgâne – precum poetul creștin Prudentius în *Contra lui Symmachus* (II, 11, 6). Împăratul Constantin interzice pe hârtie, dar lasă să se facă în realitate, ceea ce este bine în felul său... În cele din urmă Codex Theodosianus promulgă: „De aceea interzicem cu totul existența gladiatorilor"[600]. În cursul secolului al IV-lea, gladiatura dispare – normal, este secolul devenirii ca religie a micii secte creștine.

Curajul uman în fața morții încetase să mai fie necesar, de vreme ce moartea devenise dezirabilă. La ce bun să faci un spectacol din curaj când acesta și-a pierdut orice rațiune de a fi? Sfârșitul gladiaturii trebuie gândit mai amplu față de anularea a tot ceea ce trece de acum înainte drept un divertisment care ne îndepărtează de Dumnezeu.

Creștinii nu desființează lupta cu gladiatori din empatie sau simpatie pentru retiari sau mirmiloni, ci pentru că resping în aceeași mișcare actorii și comedianții, poeții și artiștii, bucătarii și dansatorii – și tot ce dă savoare vieții. În *Despre spectacole*, Tertulian spune ce crede creștinismul despre acest subiect timp de secole: scena ca și arena este locul în care se exprimă lumea cu valorile sale.

Amfiteatrul care primea luptele de gladiatori era locul în care Roma păgână arăta ce-avea mai scump: *curajul în fața morții*. Prin serviciul divin în general și, îndeosebi cu ajutorul euharistiei, biserica devine pentru Roma creștină noul loc în care se manifestă ce punea ea cel mai sus în termeni de valoare: *dorința morții*, prin invitația să imiți corpul mort al lui Hristos, apoi să mănânci simbolic corpul cadavrului adorat ca atare.

---

[599] *Op. cit.*, 20, 3, p. 288 (*n. t.*).

[600] XV, 12, 1. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (*n. t.*).

Înțelepciune nu este nimic altceva decât o carte care își propune de a regăsi curajul în fața morții pentru toți cei care nu cred în Dumnezeu și care, prin urmare, cred că orice preferință manifestată pentru moarte, crucificare, cadavru constituie o mărturisire nihilistă.

Contra acestor instrumente ale Patimii care sunt crucea și cuiele, scara și lancea centurionului, coroana de spini și buretele îmbibat cu oțet, ciocanul și cleștele, tunica și zarurile, potirul și biciul, am preferat, după cum ați văzut: cărbunele lui Mucius Scaevola, pleoapele lui Regulus, șarpele lui Gracchus, pumnalul Lucreției, blidul lui Dentatus, oglinda lui Sextius, orătăniile lui Pulcher, pieptenele lui Lucian, spada Amazoniei și cea a Ahiliei și alte ocazii de a celebra viața dreaptă și romană, totul din perspectiva unei morale a onoarei îndreptate contra moralei păcatului. Numai o morală precreștină ne permite să ieșim dintr-o situație postcreștină.

La poalele vulcanului care bubuie și stă să erupă, a ști să trăiești aici și acum, drept, în picioare, vertical, iată singura sarcină care ne revine. Tuturor celor care se simt contemporanii lui Plinius cel Bătrân, le doresc curajul gladiatorilor, bărbați sau femei, căci nu ne mai rămâne nimic altceva de făcut în așteptarea a ceea ce se va întâmpla neapărat: foc, lavă și cenușă[601].

---

[601] Cartea despre înțelepciunea romană se termină aici, printr-o reîntoarcere la golful Neapole, așa cum a început. Anexa, intitulată „A TE PLIMBA PRINTRE RUINE. *Despre buna folosire a Antichității*" cuprinde rezumatele polemice ale câtorva lucrări despre filozofii romani. Fiind fără legătură directă cu subiectul, am eliminat-o, ca și unele fragmente din Bibliografie, din aceleași motive. Am inclus, în schimb, o Bibliografie în limba română conținând operele traduse în limba română citate în cuprinsul cărții (*n. t.*).

Bibliografie

Biblioteca romană a textelor de filozofie antică este în cele din urmă foarte redusă... Autorii săi sunt puțin numeroși: Panaitios din Rodos, Cicero, Lucrețiu, Seneca, Epictet, Plutarh, Marcus Aurelius, Lucian, Celsus. Mai mult de jumătate din acești autori scriu... în greacă!

Îi vom citi deci în traducerea pe care o vom alege. N-am religia traducerilor, căci n-am știința sa. Am încredere în cei care efectuează acest lucru cu un talent despre care nu am mijloacele de a ști dacă este mai bun decât cel al confraților lor. [...]

Teza mea este că romanii nu sunt mai proști decât grecii și că nu servește la nimic de a-i citi pe cei din urmă în comparație cu primii pentru a percepe adevărata natură a înțelepciunii lor. Platon evoluează la un grad mai mare de conceptualizare decât Cicero? Răspunsul este da. Și ce dacă? Ar trebui oare ca arta de a crea concepte să fie măsura profunzimii filozofice? Ba chiar ar genera ea posibilitatea de a spune despre o persoană că este filozof? Profesorul Gilles Deleuze a răspuns afirmativ în *Ce este filozofia?* și numeroși dintre elevii săi care se cred astăzi subversivi își spun părerea și se bâlbâie.

Nu există nici un concept nou, altfel spus nici un neologism la Montaigne, care vorbește despre viață și moarte, despre iubire și prietenie, despre timp și suferință, despre memorie și durere, despre îndoială și virtute, sau despre accident la călărit și tandrețea pentru stridii, despre moartea unuia dintre copiii săi ori a unuia dintre țăranii care munceau pentru el. Nu este el un filozof? Pe el, care a făcut posibilă toată filozofia de după el, îl citim mereu o jumătate de mileniu mai târziu, în timp ce nu-l mai citim pe Deleuze, deși de el nu ne separă decât o jumătate de secol. Măsura

celor vechi era cel puțin mileniul, cea a modernilor pare că nu mai supraviețuiește secolului.

Grecii sunt dotați pentru a vorbi tare și puternic, pentru a crea concepte și a păcăli asistența europeană. Nu i-au produs ei pe sofiști a căror istorie ar trebui scrisă de la origine, cu cinci secole înainte de Hristos, până în zilele noastre? La Atena se sporovăiește mult, iar acțiunea este luată în râs. La Roma este invers: se vorbește puțin, dar bine, crezându-se în ce se spune, în măsura în care vorba este urmată de efecte. Fără efecte de verb sau de vorbă, ca în Grecia, ci cu efecte în viața concretă. Pitagora și pitagoreicii, Gorgias și sofiștii, Platon și platonicienii, Plotin și neoplatonicienii, Aristotel și aristotelicienii, Pyrrhon și scepticii, foarte puțin pentru Roma…

În această cetate de țărani și de militari, de arhitecți și de soldați, de juriști și de artizani, vorbitorii buni nu blufează, dar asiști la acțiuni nobile. Iată de ce, la Roma, filozofia nu se găsește exclusiv în cuvintele filozofilor, ci și, mai ales, în acțiunile frumoase ale figurilor nobile, care incarnează înțelepciunea în mod practic în viața lor cotidiană. Aceste acte frumoase, aceste gesturi frumoase servesc drept modele. Romei nu-i plac ideile decât dacă ele produc efecte în real; Atena le îndrăgește pentru ele însele și practică arta pentru artă. Atena apreciază cuvintele, Roma, exemplele.

Creștinismul a fost grec din punct de vedere spiritual – dualismul lui Pitagora, sofistica lui Protagoras, sufletul imaterial al lui Platon, metafizica substanței a lui Aristotel, ipostazele lui Plotin, toată acea băcănie idealistă îl hrănește din punct de vedere intelectual; filozofia universitară germană a fost și ea hrănită de aceiași cu produsele sale derivate – Numenul lui Kant, Spiritul Absolut al lui Hegel, Esența lui Husserl, Ființa lui Heidegger, În-Sinele lui Sartre,

până la sferele contemporane ale lui Sloterdijk... Foarte amator de tot ce era german, din anii 30 până la eliberarea Parisului, Sartre a aclimatizat în Franța această manie idealistă care și-a produs efectele până în ziua de astăzi în amfiteatrele filozofiei oficiale – de la Collège de France până la Colegiul internațional de filozofie, trecând prin Sorbona sau Academia franceză, Școala normală superioară ori Centrul național al cercetării științifice. În Franța, existențialismul, lacanismul, marxismul, structuralismul, fenomenologia constituie coada de cometă a acestui idealism grec.

Iată de ce trebuie citiți filozofii romani, dar și istoricii și cronicarii romani. Căci ei sunt cei din urmă care povestesc actele filozofice în care se manifestă filozofia lor incarnată. [...]

Posed în fondul bibliotecii mele colecția autorilor latini a lui Désiré Nisard. Desigur, este veche, dar se găsesc acolo Cicero, Titus Livius, Lucanus, Silius Italicus, Claudian, Horațiu, Iuvenal, Terențiu, Plaut, Seneca filozoful și Seneca tragedianul, Statius, Martial, Manilius, Lucilius Junior, Rutilius, Nemesianus, Gratius Faliscus, Calpurnius, Petroniu, Apuleius, Aulus Gellius, Ovidiu, Cato, Columella, Palladius; iată ce permite o valiză pentru lecturile într-o insulă pustie!

În afară de textele directe, am citit, de vreo patruzeci de ani, prea multe lucruri privind Antichitatea... Această bibliografie n-ar fi de-ajuns. [...] O mulțime...

Bibliografie în limba română

Antologie lirică greacă. Traducere de Simina Noica, Bucureşti, Editura Univers, 1971.

Arte poetice. Antichitatea. Poeticile antichităţii greco-latine. Traduceri de C. Balmuş, G. Guţu, Ionel Marinescu, Mihail Nasta, Constantin Noica, D. M. Pippidi. Studiu introductiv D. M. Pippidi, Bucureşti, Editura Univers, 1970.

Istoria Augustă. Studiu introductiv: Vladimir Iliescu. Partea I traducere şi note: David Popescu. Partea a II-a traducere şi note: Constantin Rădulescu, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1971.

Proză narativă latină. Traducere de I. Teodorescu. Studiu introductiv, prezentări şi note de Mihai Nichita, Bucureşti, Editura Univers, 1972.

Appian, *Istoria Romei. Războaiele civile.* Traducere de un colectiv din cadrul catedrei de filologie clasică de la Universitatea „C. I. Parhon", revizuirea întregii lucrări de Aram Frenkian, studiu introductiv şi note explicative de N. I. Barbu, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1957.

Apuleius, *Apologia* (*Despre magie*). *Despre doctrina lui Platon* (*cartea a III-a*). Traducere, note, comentarii şi îngrijire de ediţie de Maria Genescu, Bucureşti, Editura Herald, 2016.

Augustin (Sfântul), *Confesiuni.* Traducere din latină, studiu introductiv şi note de Gh. I. Şerban, Bucureşti, Editura Humanitas, 1998.

Cicero, Marcus Tullius, *Despre divinaţie. De Divinatione.* Ediţie bilingvă. Traducere de Gabriela Haja şi Mihaela Paraschiv. Studiu introductiv şi note de Mihaela Paraschiv, Iaşi, Editura Polirom, 1988.

Cicero, Marcus Tullius, *Despre îndatoriri.* Traducere din limba latină şi note de David Popescu. Studiu introductiv de Aurelian Tache, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1957.

Cicero, Marcus Tullius, *Epistulae ad Atticum* (*Scrisori către Atticus*). Versiune românească şi prezentare Constantin Popescu Mehedinţi, Bucureşti, Colecţia Ovidianum, 1977, vol. II.

Cicero, Marcus Tullius, *Filipice. Discursuri împotriva lui Marcus Antonius.* În româneşte de Dumitru Crăciun, studiu introductiv

de G. Guțu, București, Editura pentru Literatură Universală, Clasicii Literaturii Universale, 1968.

Cicero, Marcus Tullius, *Laelius sau despre prietenie. Dialog. Către Titus Pomponius Atticus*. Traducere, studiu introductiv, note și comentarii de Radu Kretzudava, Cluj-Napoca, Editura Dokia, 2013.

Cicero, Marcus Tullius, *Opere alese*. Ediție îngrijită de G. Guțu, București, Editura Univers, Clasicii Literaturii Universale, 1973, vol. III.

Descartes, *Discurs asupra metodei*. Traducere de Cr. Totoescu. Cuvânt introductiv de Gh. Pușcașu, Bucureşti, Editura Științifică, 1957.

Dio, Cassius, *Istoria Romană*. Traducere, note și indice Adelina Piatkowski, studiu introductiv Gh. Ștefan, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1973, volumele 1 și 3.

Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*. Traducere din limba greacă de C. I. Balmuș. Studiu introductiv și comentarii de Aram M. Frenkian, Iaşi, Editura Polirom, 1997.

Epictet, *Discurs viu. Diatribe*. Cartea întâi. Traducere din limba greacă veche de Andreea Ștefan, București, Editura Seneca, 2018.

Epictet, *Manualul*. Traducere de M. Peucescu. Prefață de Eugen Cizek. Tabel cronologic și note de D. Burtea, București, Editura Minerva, Biblioteca pentru toți, 1977.

Epictet, *Manualul și Fragmente*. Traducere de C. Fedeleș și D. Burtea. Prefață de Traian Diaconescu, București, Editura Saeculum Vizual, 2002.

Gellius, Aulus, *Nopțile atice*. Traducere David Popescu. Introducere şi note I. Fischer, Bucureşti, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1965.

Herodot, *Istorii*. Traducere, notițe istorice și note de Adelina Piatkowski și Felicia Vanț-Ștef, București, Editura Științifică, 1961, vol. II.

Homer, *Iliada*. În românește de G. Murnu, studiu introductiv de D. M. Pippidi, București, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, 1955.

Horațiu, *Satire și epistole*. Traducere de Constantin I. Niculescu. Prefață de Mihai Nichita. Note de Radu Albala, București, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, 1959.

Iuvenal, *Satire.* Prefață, traducere și note de G. Guțu, București, Editura Univers, 1986.

Lactantius, *Instituțiile divine.* Traducere de Petru Pistol, precuvântare de Î.P.S. Nicolae Corneanu, studiu introductiv de Cl. T. Arieșan, Editura Învierea, Arhiepiscopia Timișoarei, 2004.

Lucian din Samosata, *Dialoguri și conferențe.* Din greceşte de Ștefan și Elefterie Bezdechi, București, Casa Școalelor, s. a.

Lucian din Samosata, *Scrieri alese.* Traducere şi note de Radu Hâncu. Introducere de Petru Creția, Bucureşti, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, 1959.

Lucrețiu (Titus Lucretius Carus), *Poemul naturii.* Traducere, prefață și note de Dumitru Murărașu, Editura Minerva, Biblioteca pentru toți, 1981.

Marcus Aurelius, *Gânduri către sine însuși.* Ediție bilingvă. Traducere din greaca veche, studiu introductiv, note și indici de Cristian Bejan, București, Editura Humanitas, 2013.

Montaigne, *Eseuri.* Studiu introductiv şi note de Dan Bădărău, traducere de Mariella Seulescu, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1966, vol. I.

Nietzsche, Friedrich, *Știința voioasă* (*„La Gaya scienza"*). Traducere Liana Micescu, traducerea versurilor Simion Dănilă, București, Editura Humanitas, 1983.

Origen, *Scrieri alese.* Partea a patra, *Contra lui Celsus.* Traducere de T. Bodogae, Nicolae Neaoa și Zorica Lațcu, studiu introductiv şi note de T. Bodogae, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1984.

Ovidiu, *Fastele.* Traducere Ion Florescu și Traian Costa, studii și note Traian Costa, București, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1965.

Ovidiu (Publius Ovidius Naso), *Metamorfoze.* Ediție îngrijită de Dorin Onofrei, Chișinău, Gunivas, 2007. Această ediție reia traducerea lui Ion Florescu, însoțită de notele lui Petru Creția, apărută în 1959 la București, Editura Academiei R.P.R.

Pârvan, Vasile, *M(arcus) Aurelius Verus Caesar și L(ucius) Aurelius Commodus, A. D. 138-161. Studiu istoric,* București, Editura Minerva, MCMIX.

Platon, *Opere complete.* Ediție îngrijită de Petru Creția, București, Editura Ştiinţifică, 1976, vol. I.

Platon, *Opere complete*. Ediție îngrijită de Petru Creția, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983, vol. IV.

Plautus, Titus Maccius, „Epidicus", în *Teatru*. În românește din limba latină de Nicolae Teică, București, Editura Minerva, Biblioteca pentru toți, 1972, vol. III.

Plinius [cel Bătrân], *Naturalis Historia. Enciclopedia cunoștințelor din Antichitate*. Ediție îngrijită de Ioana Costa, traduceri de Ioana Costa, Tudor Dinu, Ștefania Ferchedău, Vichi-Eugenia Dumitru, Anca Dan, Vladimir Agrigoroaei, Octavian Gordon, Cătălina Popescu, Ștefan Colceriu, Ioana-Rucsandra Dascălu, Iulia Huiu, Ioana Manolescu, Iași, Editura Polirom, 2001-2004, vol. I, III, VI.

Plinius cel Tânăr, *Opere complete*. Traducere, note și prefață de Liana Manolache, București, Editura Univers, 1977.

Plutarh, *Vieți paralele*. Studiu introductiv, traducere și note de N. I. Barbu, București, Editura Științifică, vol. I, 1960, vol. II, 1963, vol. V, 1971.

Plutarh, *Vieți paralele. Demostene și Cicero*. Traducere, prefață, prezentări, note și tabele cronologice de Adelina Piatkowski, București, Editura Minerva, Biblioteca pentru toți, 2000.

Quintilianus, Marcus Fabius, *Arta oratorică*. Traducere, studiu introductiv, tabel cronologic, note şi indici de Maria Hetco, Bucureşti, Editura Minerva, Biblioteca pentru toți, 1974, vol. 1-3.

Seneca, Lucius Annaeus, *Apokolokyntosis* – Petronius, *Satyricon*. Traducere, prefață și note de Eugen Cizek, București, Editura pentru Literatură, Biblioteca pentru toți, 1967.

Seneca, *Despre binefaceri. Despre îngăduință*. Ediție îngrijită, note și indice de Ioana Costa, traducere din limba latină de Ioana Costa și Octavian Gordon, studiu introductiv de Anne Bănățeanu, Iași, Editura Polirom, 2005.

Seneca, *Dialoguri*, I-II. Ediție îngrijită, note și indice de Ioana Costa. Traducere din limba latină de Vichi-Eugenia Dumitru și Ștefania Ferchedău. Studiu introductiv de Anne Bănățeanu, Iași, Editura Polirom, 2004.

Seneca, *Naturales quaestiones. Științele naturii în primul veac*. Traducere de Tudor Dinu, Vichi Eugenia Dumitru, Ștefania Ferchedău, Lavinia Cuță. Postfață și note de Ioana Costa. Indice

și Tablă generală de materii de Tudor Dinu, Iași, Editura Polirom, 1999.

Seneca, Lucius Annaeus, *Scrieri filozofice alese.* Antologie, prefață și tabel cronologic de Eugen Cizek, traducere de Paula Bălașa, Elena Lazăr, Nicolae Mircea Năstase, Svetlana Sterescu, București, Editura Minerva, Biblioteca pentru toți, 1981.

Seneca, *Scrisori către Lucilius.* Traducere și note de Gheorghe Guțu, studiu introductiv de Isac Davidsohn, București, Editura Științifică, 1967.

Socrate Scolasticul, *Istoria bisericească.* Traducere: Î.P.S. Iosif Gheorghian, Mitropolit Primat al României. Ediție diortosită și îngrijită de pr. lect. dr. Petru Pantiș, Editura Ecclesiast/ Astra Museum, 2016.

Sofocle, *Oedip la Colonos*, în *Tragedii.* Traducere din greceşte, prefață, note și indice de George Fotino, București, Editura pentru Literatură Universală, 1969.

Suetonius, *Viețile celor doisprezece cezari.* Traducere de David Popescu și C. V. Georoc, București, Editura Științifică, 1958.

Tacit, *Dialogul despre oratori.* Text și traducere de H. Mihăescu, Iași, Tipografia Alexandru A. Țerek, 1946.

Tacitus, Publius Cornelius, *Anale.* Traducere din limba latină, introducere şi note de Gheorghe Guțu. Confruntarea textelor a fost realizată de Gabriela Creția, Bucureşti, Editura Humanitas, 1995.

Tacitus, Publius Cornelius, *Istorii.* Studiu introductiv, traducere, note și indice de Gheorghe Ceaușescu, București, Editura Enciclopedică, 1992.

Teofrast, *Caracterele.* Traducere din limba elină de C. Fedeleș, București, Casa Școalelor, 1943.

Terentius Afer Publius, *Teatru.* În românește din limba latină de Nicolae Teică, București, Editura Minerva, 1975, vol. II.

Tibullus (Albius Tibullus) și autorii Corpusului tibulian, *Elegii.* Ediție îngrijită, text stabilit, cuvânt înainte, traducere în metru original și note de Vasile Sav, București, Editura Univers, 1988.

Titus Livius, *De la fundarea Romei* (*Ab urbe condita libri*). Traducere și note de Paul H. Popescu. Studiu introductiv de Toma Vasilescu, București, Editura Științifică, 1958, vol. I, III, IV și V.

De același autor

Chambois et Fel, histoires mêlées, 1989.
Le Ventre des philosophes. Critique de la raison diététique, 1989 (trad. rom. *Pântecele filozofilor: Critica rațiunii dietetice*, București, Editura Nemira, 2000).
Cynismes. Portrait du philosophe en chien, 1990.
L'Art de jouir. Pour un matérialisme hédoniste, 1991.
L'Œil nomade. La peinture de Jacques Pasquier, 1993.
La Sculpture de soi. La morale esthétique, 1993.
La Raison gourmande. Philosophie du goût, 1995 (trad. rom. *Rațiunea gurmandă: filozofia gustului*, București, Editura Nemira, 2001).
Métaphysique des ruines. La peinture de Monsù Desiderio, 1995.
Le Désir d'être un volcan. Journal hédoniste I, 1996 (trad. rom. *Dorința de a fi vulcan. Jurnal hedonist*, Tîrgoviște, Editura Pandora-M, 2003).
Les Formes du temps. Théorie du Sauternes, 1996.
Politique du rebelle. Traité de résistance et d'insoumission, 1997.
Ars Moriendi. Cent petits tableaux sur les avantages et les inconvénients de la mort, 1998.
Les Vertus de la foudre. Journal hédoniste II, 1998.
À côté du désir d'éternité. Fragments d'Égypte, 1998.
Hommage à Bachelard, 1998.
Théorie du corps amoureux. Pour une érotique solaire, 2000.
Antimanuel de philosophie. Leçons socratiques et alternatives, 2001.
L'Archipel des comètes. Journal hédoniste III, 2001.
Célébration du génie colérique. Tombeau de Pierre Bourdieu, 2002.
Splendeur de la catastrophe. La peinture de Vladimir Veličković, 2002.
Physiologie de Georges Palante. Pour un nietzschéisme de gauche, 2002.
Esthétique du pôle Nord. Stèles hyperboréennes, 2002.
L'Invention du plaisir. Fragments cyrénaïques, 2002.
Les Icônes païennes. Variations sur Ernest Pignon-Ernest, 2003.
Archéologie du présent. Manifeste pour une esthétique cynique, 2003.
Féeries anatomiques. Généalogie du corps faustien, 2003.
La Communauté philosophique. Manifeste pour l'Université populaire, 2004.
Épiphanies de la séparation. La peinture de Gilles Aillaud, 2004.
La Philosophie féroce I: Exercices anarchistes, 2004.
Traité d'athéologie. Physique de la métaphysique, 2005.

DE ACELAȘI AUTOR

Oxymoriques. Les photographies de Bettina Rheims, 2005.

Suite à « La Communauté philosophique »: le génie du lieu. Suivi de *Une machine à porter la voix*, 2006.

Traces de feux furieux. La Philosophie féroce II, 2006.

La Puissance d'exister. Manifeste hédoniste, 2006.

Les Sagesses antiques. Contre-histoire de la philosophie I, 2006 (trad. rom. *Înțelepciunile antice. O contraistorie a filozofiei*, Iași, Editura Polirom, 2008).

Le Christianisme hédoniste. Contre-histoire de la philosophie II, 2006 (trad. rom. *Creștinismul hedonist. O contraistorie a filozofiei*, Iași, Editura Polirom, 2008).

La Sagesse tragique. Du bon usage de Nietzsche, 2006.

La Pensée de midi. Archéologie d'une gauche libertaire, 2007.

Fixer des vertiges. Les photographies de Willy Ronis, 2007.

La Lueur des orages désirés. Journal hédoniste IV, 2007.

Les Libertins baroques. Contre-histoire de la philosophie III, 2007 (trad. rom. *Libertinii barocului. O contraistorie a filozofiei*, Iași, Editura Polirom, 2008).

Les Ultras des Lumières. Contre-histoire de la philosophie IV, 2007 (trad. rom. *Extremiștii luminilor. O contraistorie a filozofiei*, Iași, Editura Polirom, 2009).

Théorie du voyage. Poétique de la géographie, 2007.

Le Souci des plaisirs. Construction d'une érotique solaire, 2008 (trad. rom. *Prigoana plăcerilor: Edificarea unei erotici solare*, București, Editura Humanitas, 2012).

L'Innocence du devenir. La vie de Frédéric Nietzsche, 2008.

Le Songe d'Eichmann. Précédé de: *Un kantien chez les nazis*, 2008.

Les Bûchers de Bénarès. Cosmos, Éros et Thanatos, 2008.

Le Chiffre de la peinture. L'œuvre de Valerio Adami, 2008.

La Vitesse des simulacres. Les sculptures de Pollès, 2008.

L'Eudémonisme social. Contre-histoire de la philosophie V, 2008 (trad. rom. *Eudemonismul social. O contraistorie a filozofiei*, Iași, Editura Polirom, 2010).

La Religion du poignard. Éloge de Charlotte Corday, 2009.

L'Apiculteur et les Indiens. La peinture de Gérard Garouste, 2009.

Le Recours aux forêts. La tentation de Démocrite, 2009.

Le Corps de mon père, 2009 (scolaire).

Les Radicalités existentielles. Contre-histoire de la philosophie VI, 2009 (trad. rom. *Radicalități existențiale. O contraistorie a filozofiei*, Iași, Editura Polirom, 2011).
Philosopher comme un chien. La Philosophie féroce III, 2010.
Le Crépuscule d'une idole. L'affabulation freudienne, 2010 (trad. rom. *Freud. Amurgul unui idol*, București, Editura Humanitas, 2011).
Apostille au « Crépuscule ». Pour une psychanalyse non freudienne, 2010.
Nietzsche: se créer liberté, illustrations: Le Roy, 2010 (bande dessinée).
Manifeste hédoniste, 2011 (trad. rom. *Scurt manifest hedonist*, București, Editura Humanitas, 2013).
La Construction du surhomme. Contre-histoire de la philosophie VII, 2011.
Rendre la raison populaire. Université populaire, mode d'emploi, 2012.
L'Ordre libertaire. La vie philosophique d'Albert Camus, 2012.
Vies et mort d'un dandy. Construction d'un mythe, 2012.
Le Postanarchisme expliqué à ma grand-mère. Le principe de Gulliver, 2012.
La Sagesse des abeilles. Première leçon de Démocrite, 2012.
Le Canari du nazi. Essais sur la monstruosité, 2013.
La Raison des sortilèges. Entretiens sur la musique, 2013.
Le Magnétisme des solstices, 2013.
Un requiem athée, 2013.
La Constellation de la baleine. Le songe de Démocrite, 2013.
Les Freudiens hérétiques. Contre-histoire de la philosophie VIII, 2013
Les Consciences réfractaires. Contre-histoire de la philosophie IX, 2013.
Rendre la raison populaire: Université populaire, mode d'emploi, 2013.
Le réel n'a pas eu lieu. Le principe de Don Quichotte, 2014.
La Passion de la méchanceté. Sur un prétendu divin Marquis, 2014.
Transe est connaissance. Un chamane nommé Combas, 2014.
Haïkus d'une année. Avant le silence I, 2014.
Bestiaire nietzschéen. Les animaux philosophiques, 2014.
Haute école. Brève histoire du cheval philosophique, 2015.
Cosmos. Une ontologie matérialiste, 2015.
Les Petits Serpents. Avant le silence II, 2015.
L'Étoile polaire, avec Mylène Farmer, 2015 (jeunesse).
La Raison des sortilèges. Entretiens sur la musique, 2015.
La Force du sexe faible. Contre-histoire de la Révolution française, 2016.
Penser l'Islam, 2016.
L'Éclipse de l'éclipse. Avant le silence III, 2016.
La Parole au peuple, 2016.

DE ACELAȘI AUTOR

Le Miroir aux alouettes. Principes d'athéisme social, 2016.
Tocqueville et les Apaches. Indiens, nègres, ouvriers, Arabes et autres hors-la-loi, 2017.
Décadence. Vie et mort du judéo-christianisme, 2017 (trad. rom. *Decădere. Viața și moartea iudeo-creștinismului*, Cluj-Napoca, Editura ASCR, 2017).
Miroir du nihilisme. Houellebecq éducateur, 2017.
Le Désir ultramarin. Les Marquises après les Marquises, 2017.
Nager avec les piranhas. Carnet guyanais, 2017.
Décoloniser les provinces. Contribution aux présidentielles, 2017.
La Cour des Miracles. Carnets de campagne, 2017.
Vivre une vie philosophique. Thoreau le sauvage, 2017.
Zéro de conduite. Carnet d'après campagne, 2018.
La Cavalière de Pégase. Dernière leçon de Démocrite, 2018.
La Stricte Observance. Avec Rancé à la Trappe, 2018.
La pensée qui prend feu. Artaud le Tarahumara, 2018.
La Pensée postnazie: Contre-histoire de la philosophie X, 2018.
L'Autre pensée 68: Contre-histoire de la philosophie XI, 2018.
Solstice d'hiver. Alain, les Juifs, Hitler et l'Occupation, 2018.
Le Deuil de la mélancolie: Récit intime, 2018.
Sagesse. Savoir vivre au pied d'un volcan, 2019 (trad. rom. *Înțelepciune. Cum să trăiești la poalele unui vulcan*, Iași, Editura Cartea Românească Educațional, 2021).
La Danse des simulacres: Une philosophie du goût, 2019.
Théorie de la dictature, 2019.
Le Crocodile d'Aristote: Une histoire de la philosophie par la peinture, 2019.
L'impensé de la gauche: Autour d'un Carnet soviétique, 2019.
Michel Onfray, le dictionnaire, 2019.
Le Temps de l'étoile polaire: Journal hédoniste, 2019.
Le Chemin de la Garenne, 2019.
Les Avalanches de Sils-Maria: Géologie de Frédéric Nietzsche, 2019.
Au pied du volcan: Poèmes pierrotins, 2019.
La Grandeur du petit peuple: Heurs et malheurs des Gilets jaunes, 2020.
De Gaulle/ Mitterrand: Les Vies parallèles, 2020.
La Résistance au nihilisme, Contre-histoire de la philosophie XII, 2020.

CUPRINS

Notă asupra ediției 9
Prefață 11
Să devii zeul lui Plinius cel Bătrân 11
Ce înseamnă să trăiești la poalele unui vulcan? 11

Prima parte
SINELE. O ETICĂ A DEMNITĂȚII 25
1. A GÂNDI 27
Profesorul de retorică al lui Quintilianus 27
Ce înseamnă să devii discipol? 27
2. A EXISTA 42
Oțiul mediteranean al lui Plinius cel Tânăr 42
Ce să faci cu timpul tău? 42
Intermediul 1 63
Panaitios îl inventează pe omul roman 63
3. A SUFERI 73
Cărbunii aprinși ai lui Mucius Scaevola 73
Cum să fii ferm în durere? 73
4. A ÎMBĂTRÂNI 96
Pofta de a îmbătrâni a lui Cato cel Bătrân 96
Cum să îmbătrânești bine? 96
Intermediul 2 121
Limba perforată a lui Cicero 121
5. A TE SINUCIDE 138
Încăperea afumată a lui Seneca 138
Când trebuie să părăsim viața? 138
6. A MURI 164
Noaptea eternă a lui Catullus 164
Cum să îmblânzești moartea? 164

Intermediul 3 185
Poemul cinic al lui Lucreţiu *185*

Partea a doua
CEILALŢI. O MORALĂ A UMANITĂŢII **199**
1. A PROCREA 199
Metafizica sterilităţii lui Demonax 201
De ce facem copii în loc să nu facem? *201*
2. A VORBI 226
Pleoapele cusute ale lui Regulus 226
Ce înseamnă să ai cuvânt? *226*
Intermediul 4 250
Viaţa dublă a lui Seneca *250*
3. A IUBI 264
Şarpele viril al lui Gracchus 264
Ce înseamnă să iubeşti cu adevărat? *264*
„Nu prin putere zeiască şi-a Venerei dulce săgeată, ... 281
Gâtul tăiat al lui Volumnius 283
Ce înseamnă să iubeşti din prietenie? *283*
Intermediul 5 304
Sfinţenia păgână a lui Plutarh *304*
5. A RĂZBUNA 311
Sinuciderea Lucreţiei 311
Ce înseamnă o morală a onoarei? *311*
6. A CONSOLA 332
Scrisoarea lui Cicero către soţia sa 332
Putem duce durerea altuia? *332*
Intermediul 6 352
Gamba lui Epictet cel şchiop *352*

Partea a treia
LUMEA. O ECOZOFIE A LUCRURILOR **359**
1. A POSEDA 359
Blidul de lemn al lui Dentatus 361
Cum să posezi fără a fi posedat? *361*

2. A ACȚIONA
Creierul de plumb al lui Caius Gracchus
Trebuie să te ocupi de politică?
Intermediul 7
Blândețea cinică a lui Lucian
3. A REFLECTA
Oglinda lui Sextius Patris
Cum să te gândești în lume?
4. A CREDE
Puii sacri ai lui Pulcher
Ce-ar trebui să crezi?
Intermediul 8
Purpura în toga lui Marcus Aurelius
Cum să trăiești ca un roman?
5. A CONTEMPLA
Mâna bătătorită a alegătorului lui Scipio Nasica
Ce ne învață natura?
6. A RÂDE
Pieptenele chelului după Lucian
Ce rațiune are deriziunea?
Intermediul 9
Celsus, ultimul păgân

Concluzie
SPADA AMAZONIEI
Ce înseamnă să trăiești ca un roman?

Bibliografie
Bibliografie în limba română
De același autor

www.ecredu.ro

facebook

COMENZI – CARTEA PRIN POȘTĂ
Telefon: 0746 745 288
Adresa: IAŞI, Bd. Ștefan cel Mare și Sfânt, nr. 2 – 700124.
E-mail: office@ecredu.ro
www.ecredu.ro

Tipărit în România

Colecțiile de traduceri ale Editurii Cartea Românească Educațional:

Mythos
Fiord
Steaua Sudului
Orientalia
Occidentalia
Altair
Cabinet de curiozități
Ars memoriae
Enigma
Economie și societate
Amprente
Noosfera

Michel
Onfray

ÎNȚELEPCIUNE

Cum să trăiești la poalele unui vulcan

Ce poți face când o civilizație amenință să se prăbușească? Să-i citești pe înțelepții Romei antice, de exemplu. Pe Seneca, Epictet, Cicero, Lucrețiu, Marc Aureliu. *Înțelepciune* este un fel de *peplum filosofic*, în care asistăm la moartea lui Pliniu cel Bătrân și la lupte de gladiatoare, la sinucideri grandioase și banchete filosofice ridicole, la prietenii sublime și la asasinate care au schimbat cursul istoriei. Partenonul grec pălește în fața Forumului roman, căci, în vreme ce Atena ridica ochii spre cerul Ideilor, Roma stătea neclintită pe pământ, chiar la poalele Etnei.

Nihilismului occidental contemporan, Michel Onfray îi opune acel suflu roman puternic și pragmatic, pe care idealismul grec și o morală creștină edulcorată l-au lăsat prea multă vreme într-un con de umbră.

Onfray deplânge epoca noastră egalitaristă, „[care] confundă inegalitatea cu diferența", și dorește reabilitarea cultului onoarei, virtute pierdută astăzi în favoarea altei morale, cea a păcatului. La picioarele vulcanului în erupție, romanul Pliniu preferă să trăiască stoic, în picioare, și să moară cu demnitate.

Jacques Lanctôt

Cartea Românească
EDUCAȚIONAL
Preț cu TVA: 59 lei cu TVA

carturesti
59.00 LEI
MICHEL ONFRAY / IN